د. سعاد الحكيم







ابن كثير

الطبعة الأولى

1411هـ - 1991م



بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف: ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص.ب: ١١٣/٦٣١١ تلكس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

دندرة للطباعة والنشر

د. سعاد الحكيم








بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الأستاذ الدكتور
عبد الكريم اليافي
مُفكّراً وانساناً وصديقاً

سُعاد

المُقدمة

كالطيور يَرحلونَ ، لا يحبِسُهم زمانٌ أو مكانٌ أو إخوان . . . يرحلون إلى أرضٍ ، إلى وقت . . أرضٍ تكثر فيها التجلّياتُ والتنزلاتُ والفتوحاتُ والمكاشفات ، ووقتٍ تصفو فيه التوجُّهاتُ وتُصافى فيه النَفَحاتُ[1] . . إنّهم الصوفيةُ ، ترحلُ قلوبُهم في أرضِ اللهِ الواسعةِ طلباً لرزقها الإلَهيِّ ، وأبدانُهم تتبعُ القلوبَ في تغريبِها وتشريقِها . . لهم قلوبٌ ترحلُ كلما ألْتمعَ لها قَبَسٌ من جانبِ الطُّورِ علّها تعود بخَبَرٍ . . بوَصْلٍ . . وإنْ لم يكنْ وَصْلٌ ، فبوَعْد . . .

---

(١) يعبر ابن عربي في « ترجمان الأشواق » ص ٥٤ عن هذا الموضوع ، فيقول :

رأى البرقَ شرقيّاً ، فحَنَّ إلى الشرقِ ولو لاحَ غربياً لَحَنّ إلى الغَرْبِ
فإنَّ غرامي بالبريق ولَمْحِهِ وليسَ بالأَماكِنِ والتُّرْبِ

وابنُ عربي ، شيخُ الصوفيةِ الأكبر ، عاش صوفياً صوفياً حتى الرميمِ . . جاهد نَفْسَهُ ، وأمَاتَها بأنواعِ الخلواتِ ، أرهقَ بدنَهُ وحلَّلَ تراكيبَهُ بأصنافِ الرياضياتِ ، فاستفاقَ « سرُّ وجودِهِ » عندَ نومِ البدَنِ والنفسِ والحسِ ، وقامَ متهجِّداً ، ومُبصراً يرى من آياتِ ربِّه ما يرى .

وفي دنيا الناس تتلمذَ لكلِّ مَنْ عاصَرَ ومَنْ لم يُعاصر ، مِنْ مشايخَ وعلماء وصوفيةٍ في الشرقِ والغربِ الأسلاميِّ ، ثم آرتحلَ راجعاً من غُربَتِهِ الغَرْبِيةِ إلى دِيَارِهِ الشرقيةِ ، فتركَ الأندلسَ التي فُتِحَتْ في زمنِ الأُمويينَ سكّانِ الشامِ ، وسلكَ طريقَ العودةِ إلى الشامِ . .

وفي الأندلس حيثُ وُلد ، تتلامَحُ سماتُ الشرقِ الشامي في العادات والحضارةِ والعمرانِ ، بحيث أن الشامي إنْ سافَرَ إلى الأندلس ومشى في شوارعها ظَنَّ أنه في دمشقَ ، ولا شك أنه في المقابل لو نَزَل الأندلسيُّ دمشق فإنَّه لن يحسَّ بالغربة بين عمارتِها وناسِها . . وربما كان هذا التشابه بين الأندلس ودمشق هو الذي حَدَا بابنِ عربى إلى الإستقرار في أواخرِ حياتِهِ في دمشقَ ، حنينٌ إلى مسقطِ الرأسِ ، وعودة من الفروعِ والأغصان إلى الجذعِ والساقِ . . .

عـادَ ابن عربي من الغـربِ إلى عمقِ الـوجـودِ العـربيِّ ، عـودةً ملهَمَـةً برؤيـا منامية راها . وإن كـانت هذه الـرؤية تعـرّفنـا بسبب رحلتِهِ إلى الشـرق ، إلا أنها لا تبيّنُ لنـا وجـهَ الحكمـةِ من هـذه الرحلةِ . فما هي الحكمـةُ من هذه الـرؤيةِ ، ومن الـرحلة الناتجـةِ عنهـا ؟ ونقول : لعـل الحكمة : هي ، إن هـذه العودة حفـظت لنا مؤلفات ابن عربي ورُفَاتَه . . فها هي كتبُه ومؤلفاتُه تَتَفَلَّقُ صفحـاتُها بين صَحْبِـهِ وتلامـذتِهِ وعشـراتٍ من الدارسين والنـاسخين والحَفَظَةِ الكاتبين . . وها هو يعيش اليوم بين أهلِ منطقـةٍ تُعرف بـاسمِهِ في ضـواحي دمشق ، ولا يخلو مَقَامُـه والجامِـعُ الملحقُ به والمـدرسةُ التابِعةُ لـه من المحبّين الزائـرين طَوَالَ سـاعاتِ النهـار . . ومباركـةٌ هذه العودة التي حفظتْ استمرارَ ابن عـربي وبقاءَه حيّـاً في الثقافـةِ الإسلاميةِ فلم تُفْقَـدْ مخطوطـاتُه ، ولم تُهمـل أفكارُه ، ولم يتحـوّل مقامُه إلى آثارٍ يزورها المسافرُ . .

وربمـا لو بقِيَ ابن عـربي في الأنـدلس ، وحيـاتُـه متـزامنـةٌ مـع نهاياتِ الوجودِ العربي فيها . . لَمَا أتاحَ له الزمانُ فسحةً تنتشـرُ فيها كتبَهُ فلا تُفقدَ ، كما أَتَاحَ لابن حزم المتوفي عام ٤٥٤ هـ ، وخاصة أن صفحـاتِ ابن عربي لا تحمـلُ بين طَيّاتِهـا فلسفة اليـونان كـابن رشد ، فلم يكن العالمُ ليهتمَّ بها آنذاك[٢] ، لأن الغربَ يومَهـا كان

---

(٢) ان شرح ابن رشد على ارسطو فُقِدَتْ أصولُهُ العربية ووجدتْ في ترجماتٍ =

يسعى إلى التنـويـرِ العقليِّ وإلى كـل مـا يـدعم وجـودَ الحسِّ والمحسوس ، وينفر من كلِ فكرٍ ايصوِّرُ عوالِمَ غير مرئيـةٍ . . ولكن الغرب الحديثَ ، وبعد أن تطورتْ تجربتُه ونَمَتْ ، أحسّ بحـاجتِهِ إلى الروحِ ، لتُكملَ بانفساحِها عوالمَ الحسِّ المحـدودِ ، ففتحَ من جـديـد صفحـاتِ الشـرقِ المـطويّـةَ ، واهتم خـاصـةً بـالأوراقِ الصوفيةِ . .

وهـذا الرفضُ الغـربيُّ ومن ثَمَّ الطلب الجـديـدُ ، هـو المـوقف الطبيعي لكل مجتمـعٍ ، لأن كلَّ مجتمـعٍ يطلبُ مـا ينقُصُهُ : عنـد يقظةِ العقلِ بعد سباتِ القرونِ الوسـطى يطلبُ العقـلَ وكل مـا هو عقلانيّ . وعند استواءِ العقلِ على عرشِ الحياةِ الدنيا نـراهُ يبحثُ عن روحٍ تنفـخُ الـدفـءَ في رخـامِ العقـل . . ونقـول : إن جـاءَ الاهتمامُ بالغيبيات والروحانياتِ ـ شرقاً وغرباً . . . قبلَ يقظةِ العقلِ أو في غيبـةِ العقلِ فهـو اهتمـامٌ معـرّضٌ لكـلِ أنـواعِ الخـرافـاتِ والأوهام ، وأما إذا جـاءَ الاهتمامُ بـالروحـانيات على أرضِ عقـلٍ

لاتينيةٍ ، يقول كوربان ص ٣٦١ من تاريخ الفلسفةِ الاسلاميةِ ، إننا لنشير مع المستشرق مونك إلى أنه إذا كان قد وصلنا منَ مؤلفات ابن رشد عددٌ لا بأس به فإننا ندين بذلك إلى الفلاسفة اليهود فقد كانت المخطوطات نادرة جداً . . وربما يرجع السببُ الى محاربةِ « الموحدين » للفلسفـة . . وثمة كتبٌ كثيرةٌ مفقودةٌ في أصولِها العربيةِ وتُعرفُ تَرجَماتها اللاتينيةُ فقط .

تنوّرَ بالمنطقِ والعلمِ . فهو أعلى مراتبِ الكمالِ الانسانيِّ المعاصِرِ . . ومن أجملِ ما نرى اليوم اهتمامُ عالِمٍ مفكّرٍ عقلانيّ - شرقاً أو غرباً - بالوجدان الصوفيِّ . لأن هذا العاقِل الوجدانيَّ يحققُ ولادةَ الروحِ في بدنِ العقلِ . . وعقلٌ بلا وجدان هو جسدٌ مسوّى لم تمسه روحٌ . .

وهكذا كان يولدُ ابن عربي في الشرقِ العربي كلَ يومٍ ، مع كلِ اهتمام جديد من باحثٍ - سلباً أو إيجاباً ، وإلى اليوم تتقلّبُ وجوهُهُ بين أيدينا ، وكلُّنا يعبّرُ عنه بما يَرى منه . وهذه محاولةٌ منّي لرؤيةِ الشيخِ الأكبر ، رؤية تتخطى حروفَهُ ومشاهدَهُ وكلَّ ما قَالَهُ ، وصولاً إلى ذاتِهِ وهويَّتِهِ في عالَمِ الصوفية . . رؤيةً لا تفرّقُهُ إلى أجزاءٍ ، ولا تعششُ في تفاصيلَ ، بل تطمحُ بأن تشملَ كلّيتَه وكلّية تجربتِهِ ورؤيتِهِ الصوفيةِ . . رؤيةً تبيّنُ مدى الارتباطِ الحميمِ بين تجربةِ إبن عربي ، أي مشاهداتِهِ وشهودِهِ ، وبين لغتِهِ الجديدةِ .

بكلام آخر ، إن طموح هذا البحث هو أن يكتشف العلاقة بين الحياة وبين اللغة عند ابن عربي . . بين عالمه ورؤيته لهذا العالم وبين لغتِهِ . والواقع ، هو أنني لا أبحث عن نمط علاقةٍ ، لأنني أعلم مسبقاً ومنذ اشتغالي بمعجم ابن عربي ، أن هناكَ تطابقاً تاماً بين تجربته وبين لغتِهِ ، ولكنني أطمح بأن أكتشف من خلال تحليل

الحياة عنده والشهودِ ، القوانين التي تحكم الحياة واللغةَ .

وقد قسمت هذا البحث إلى فصولٍ أربعةٍ :

■ في الفصل الأول أطللتُ بسرعة على مَنْ دَرَسَ لغةَ ابن عربي من السابقينَ .

■ ثم في الفصل الثاني وقفتُ وقفةً لغوية أمام كلماتِ ابن عربي ، الموروثة والجديدةِ .

■ وبعدها خصصت فصلاً ثالثاً درست فيه لغة ابن عربي الموروثةَ ، وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاث فقراتٍ :

I ـ في الفقرة الأولى تكلمت على الحوار اللغوي الصوفي الذي ورثه ابن عربي .

II ـ وفي الفقرة الثانية بيَّنت كيف أن ابن عربي هو وارثٌ للغة ولتجربةٍ .

III ـ وفي الفقرة الثالثة أشرت إلى تطبيع ابن عربي للغة الصوفية التي ورثها .

■ وبعد الفصل الثالث ، يأتي الفصل الرابع والأخيرُ ، الذي خصصته للغةِ ابن عربي الجديدة وعلاقتها بشهودِهِ ، وقد قسمت هذا الفصل الأخير إلى ثلاث فقرات :

I ـ في الفقرة الأولى درست شهود ابن عربي الذي ولَّد هذه االلغة الجديدةَ .

II ـ وفي الفقرة الثانية حاولت أن أستخلص تقنية ابن عربي ومنهجَهُ ، فيما أسميته بتحولات اللفظ المفردِ الموروثِ .

III ـ وفي الفقرة الثالثة بيَّنتُ بالمقارنةِ ، أن الاضافة هي الصيغة اللغوية الجديدة عند الشيخ الأكبرِ .

واختتمتُ هذا العمل بالإشارةِ إلى دورِ لغةِ ابن عربيٍ (*) في مسارِ الفكرِ الصوفي بعدَهُ .

(*) حياة مُحيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ) : كان والد مُحيي الدين ، واسمه علي بن محمدٍ ، عربيَّ النسب من سُلالة حاتم الطائيِّ ، أندلسيَّ المولد والنشأةِ ، وكان من أئمةَ الحديث والفقه والزهد والعبادةِ ، وكان صديقاً لابن رشد فيلسوف قرطبة . . إنتقل ابن عربي مع أبيه من مسقط رأسِهِ مرسية إلى إشبيلية ، وله من العمر ثماني سنواتٍ ، وفيها نشأ وتعلَّمَ ، قرأ القرآنَ الكريم بالسبعِ في كتاب الكافي ، على يد أبي بكر بن خلفٍ ، كبير فقهاء إشبيلية ، وبرَز في القرَاءاتِ ، وحين أتمَّها أسلَمه والده الى جِلَّةٍ من رجال الحديث والفقهِ ، فسمع في وقت مبكرٍ ، من ابن زرقونَ ، والحافظ ابن الجدِّ ، وابي الوليد الحضرميّ ، والشيخ ابن الحسن بن نصرٍ . كل هذه العلوم حصّلها ابن عربيّ ، وهو لم يتجاوز العشرين من العمرِ ، وهو الزمن الذي نلمس فيه توجهه الى الخلوةِ ، والتصوّفِ ، وأحوال القومِ . والأرجح أن ذلك كان عام ٥٨٠ هـ . الموافق ١١٨٤ م . والملاحظُ ، أن تصوُّف ابن عربي ، لم يأتِ ثورة على علومِه السابقةِ ، بل جاء مرحلة متقدمة تتوّج مسلكه الفقهيَّ ، وحياته العقليةَ . وهنا يختلف عن الغزالي ، الذي كان التصوف منقذه من الضلال . . ويمكن تقسيم حياة

ابن عربيٍ الى مراحل أربع : (١) مرحلة التكوين العلمي والعملي في الأندلس ، ثم (٢) مرحلة السياحة في المغرب الاسلاميّ ، فبدأ سياحته في بلاد أفريقيا خارج حدود الأندلسِ ، وله من العمر حوالى الثلاثين سنةٍ ، زار فَاسَ وبجايةَ وتونسَ ، ثم عاد الى اشبيليةَ ومرسيةَ وهكذا . . ثم (٣) مرحلة السياحة في المشرق الاسلاميّ ، ويمكن تحديدها ما بين عامي ٥٩٧ هـ و٦٢٠ هـ . ففي عام ٥٩٧ هـ ، وقد بلغ ابن عربي السابعةَ والثلاثين ، سيرتحل نهائياً الى الشرق إثْر : « رؤيةٍ رآها » . وبعد مروره بتونس ، والقاهرةِ والأسكندريةِ ، نجد له إقاماتٍ متقطعةً في بغدادَ ، وقونيةَ ، وإقاماتٍ شبهَ متواصلةٍ في مكة المكرمةِ ، حيث بدأ تأليف موسوعته الصوفيةِ « الفتوحات المكية » . وآلتقى ابن عربي في هذه المرحلةِ ، شخصيات عدة بارزةً ، وحظيَ بتكريم ملوكٍ ، وسلاطينِ زمانِهِ ، فها هو « كيكاوسُ الأولُ » ، يخرج بنفسه لاستقبالِه ، وكلمته هي المسموعةُ ، عند الملك الظاهرِ ، صاحب مدينة حلبَ ، إبن صلاح الدين الأيوبيِّ ؛ ثم (٤) مرحلة استقراره في دمشقَ ، ويمكن تحديدها بين عامي ٦٢٠ و٦٣٨ هـ . فعندما بلغ ابن عربيٍ الستين من العمرِ ، كانت شهرته قد عمَّتِ العالم الاسلاميَّ ، وتنافس الملوك على استقطابِهِ ، وتزاحم العامة على بابِه ، ولكن حالته الصحية ألزمته أن يستقرَّ ، فلم يجد أطيب من دمشقَ وأعدل مناخاً . وفي دمشق نَعِمَ ابن عربيٍ بأنواعٍ من التكريمِ . نزل في ضيافة القاضي مُحيي الدين بن الزكيِّ ، الذي اشتهر بصحبته لصلاح الدين الأيوبيِّ ، وخدمه شمس الدين أحمد الخوليُّ ، قاضي قضاة المالكيةِ . وكان الملك الأشرفُ ، إبن الملك العادلِ ، يحضر دروسه . . وهكذا عاش ابن عربيٍ ، حياة وشّاها التكريمُ ، ورحل عن الدنيا عام ٦٣٨ هـ . تشيّعُهُ أنواعُ الحفاواتِ . وترك لنا نحواً من

مائتينِ وتسعةٍ وثمانينَ كتاباً ورسالةً ، على حد قـوله في مـذكرة كتبهـا عام ٦٣٢ هـ ، أو خمسمـائةَ كتـاب ورسالـة على حـد قـول : عبـد الـرحمن الجامي ، أو أربعمائةَ كتاب على ما يقول الشعرانيُّ . والذي لا يـزال الى اليـوم من كتبه مخـطوطاً ومـطبوعـاً ، يزيـد على المـائتين ، ذكـر منهـا : « بروكلمانْ » ، أكثر من مئة وخمسين عنواناً ، مع التحقق من وجودها .

هذا التعريف بحياة ابن عربي ، مستل باختصارٍ ، من مقدمة كتاب « الاسرا الى المقام الأسرى » نشر المؤلفةِ .

الفصل الأول

لُغَة ابن عَربي في دِراسَات المتَقدمين

الكلُّ وقفَ أمام صفحاتِ ابن عربي وفي أعينِهم صورةٌ واحدةٌ . صورةُ إنسانٍ لا يريد أن يُفصِحَ عن عقيدتِهِ الخاصةِ . ويُبطنُ رؤيةً لا يستطيعُ التعبيرَ عنها ، خوفَ هجماتِ الشرعيينَ ، إلا رمزاً وكنايةً وتصويراً وتشبيهاً . . والكل يعتقد أن هذا الإنسان إن فتَّتَ عقيدتَهُ الخاصة في الاشاراتِ والرموزِ ، فإنّهُ إنما فعلَ ذلك انسجاماً مع رؤيتِهِ للقرآنِ ، لأنه نَظَر إلى النصِّ القرآنيِّ واعتبرَ كلماتِهِ : ظاهراً يحتاجُ إلى وقفة تأويليَّةٍ . وبالتالي جاءتْ ـ بحسب تصوراتِهم ـ كلُ نصوصِ ابن عربي ظاهراً يحجبُ باطناً يظهرُ بالتأويلِ . . .

هذه ، باختصار هي لغةُ ابن عربي عند كلِ الدارسين الذين تناولوا لغتَهُ . ويمكن أن نستأنسَ فيما يلي ببعضِ الاشاراتِ لنبيّنَ أن الدارسين لمْ يخرجوا عن هذا الموقفِ إلا لِماماً ، كأن يضيفوا توضيحاً أو تفسيراً أو تعليلاً يبررُ لغةَ ابن عربي ، ويبررُ استخدامَه

للرموزِ والاشاراتِ التي تسترُ باطناً يحتاجُ التأويلَ ، وأحياناً كانوا يغمزون بنقدٍ يتلوّنُ خفةً وشدّةً .

*** سيد حسين نصر :**

يقول سيد حسين نصر في كتابِهِ : « ثلاثة حكماء مسلمينَ »[3] ، إنّ لغةَ ابن عربي في الأساسِ هي لغةٌ رمزيةٌ ، وأنّه يستخدمُ جميعَ أشكالِ الرمزيةِ من الشاعريةِ إلى الهندسةِ والرياضةِ ، وان للرمزيّةِ بالنسبةِ إلى ابن عربي وإلى غيرهِ من الصوفيين أهميةً حيويةً ، ما دامَ الكونُ يخاطُبهم بلغةِ الرموزِ .

ويضيفُ أن كتاباتِ ابن عربي تصوّرُ بوضوحٍ تطبيقَ منهاجِ التفسيرِ الرمزيِّ على القرآنِ الكريمِ ، وعلى الكونِ الذي يقومُ إبداعُهُ على النموذجِ القرآنيِّ . وعلى ذاتِه هو - اي ابن عربي - التي هي عالمٌ صغيرٌ يحوي كلَ حقائقِ الكونِ .

باختصار يرى سيد حسين نصر ، أنّ ابن عربي يطبّق منهاجَ التفسيرِ الرمزي على القرآنِ والكونِ والانسانِ ، ويعيش في عالمِ رموزٍ ، حيث كل شيء له ظاهر مشهود وباطنٌ هو رمزٌ محجوب خلفَ ستارِ الشكل الخارجي للكلمة والحرفِ .

---

(٣) سيد حسين نصر ، « ثلاثةُ حكماءِ مسلمين » ، دار النهار ، بيروت ، ص ص ١٣٦ - ١٣٧ .

* **محمد مصطفى حلمي :**

ويرى محمد مصطفى حلمي في مقالـه « كنوز في رمـوز »(٤) أن ابن عربي اصطنعَ اسلوبَ الرمز والاشارة لسترِ كنوزِ الأسـرار ، وأن هـذه العلومَ ينبغي سترهـا . ثم يتتبَّـعُ تـدعيمَ ابن عـربي لترميـزِهِ ومدافعتِهِ عنه بأنَّ منهجَ القرآنِ يحتوي على الاشارةِ والرمزِ .

ويـرى حلمي أن خصوصيـةَ ابن عربي اللغـويـة هي في الـرمـزِ والاشـارةِ ، ولكن هذه الاشـارةَ لا تتمُ بمزاجٍ حـرّ ، بل يحصـرُهـا علم ، يسمّيه إبن عربي : علم الاشارةِ . يقول حلمي ذلك دون أن يشرحَ معنى : « علم الاشارةِ » ، ظناً منه أن عبارة : « علم الاشارة » لا تزيد فى معناها عن كلمة : الإشارةِ .

ويقسم حلمي رموزَ ابن عربى المصطنعةَ إلى أربعةِ أنواعٍ هي : الـرمز الانسـانيُّ ، والـرمـز الكـونيُّ ، والـرمـز العـدديُّ ، والـرمـز الحَرْفيُّ .

ثم يقـدمُ نصوصـاً لابن عربي تتـلامحُ فيهـا كنوزُهُ المخبـوءَةُ في الرموز . ونكتفي هنا بإيرادِ عناوينِ النصوص وهي : كنوزٌ عـرفانيّـةٌ في رموزٍ بحريةٍ ونهريةٍ ، كنوزٌ إلَهيةٌ في رموزٍ عددّيةٍ ، كنـوزٌ نوريـة محمديةٌ في رموزٍ حَرْفِيَّةٍ نباتيّةٍ .

---

(٤) البحث منشور في الكتاب التذكاري ، محيي الدين بن عربي ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٩ ص ص ٣٥ ـ ٦٦ .

باختصار ، نرى حلمي مأخوذاً بالرموز التي استخدمها إبن عربي ، ويعتبرُ أن خصوصيتَهُ اللغويّةَ تكمنُ في استخدامِهِ لرموزٍ أمثال : النهر ، والبحر ، والنور ، والعدد ، والحرف ، وما شابه ذلك من رموزٍ . . والواقع ، أننا إنْ دققنا في استخدامِ ابن عربي لهذه المفرداتِ ، لوجدْنا أنه لا ينظرُ إلى النهرِ مثلا على أنه رمزٌ ظاهرٌ لمعنى باطنٍ ، بل يظلُ النهرُ عنده نهراً ، وبالتالي عالمُهُ ليس عالَم رموزٍ ، إذ القضيةُ عنده هي قضية أسماء ، أسماء قيلت لمعانٍ ، لذلك لا ينفردُ مسمّى بإسمٍ ، بل الاسمُ يطلقُ على كلِّ مَنْ تحقّقَ فيه معنى الاسم وحقيقةُ الاسم . فابن عربي جعلَ مثلاً اسمَ النهرِ يتبعُ صفةَ النهرِ ، ثم في مرحلةٍ ثانية كلُ مَنْ يشاهدُ فيه ابن عربي صفةَ النهر يُطلِق عليه إسمَ النهرِ . . وهذا ما سنبيِّنُه عند كلامِنَا على لغتِهِ الجديدة في الفصل الرابع .

* زكي نجيب محمود :

يدرسُ زكي نجيب محمود في مقالِهِ : « طريقةُ الرمزِ عند ابن عربي في ديوانِ ترجمانِ الأشواقِ »(٥) رموزَ ابن عربي ومنهجَ الرمزِ عندَهُ . . ويرى أنَّه لا يكفي أن نصرفَ الرمزَ عن معناهُ الظاهرِ إلى معنى باطنٍ ، بل لا بدَّ من موجِّهٍ لهذا السيرِ من الظاهرِ الى الباطن .

---

(٥) البحث منشور في المرجع السابق ص ص ٦٩ ـ ١٠٤ .

وحسبُ الانسانِ أن يجيءَ الرمزُ مشيراً أدنى إشارة إلى المرموزِ له حتى يدركَ الباطنَ المنشودَ من وراءِ الظاهرِ . . باختصارٍ ، يرى محمودُ ، أنَّ منهجَ الرمزِ عند ابن عربي يعتمدُ على علاقةِ إشارةٍ بين الرمزِ والمرموزِ لهُ . مهما كان نوعُ الاشارةِ ومهما كانت درجتُها من الوضوحِ .

ثم يوردُ محمود منابعَ الرموزِ التي استقى منها ابن عربي ، وهي : عالمُ الحيوانِ ، عالمُ الطيرِ ، الظواهرُ الطبيعيةُ ، الظواهرُ الفلكيةُ ، الثقافاتُ الدينيةُ ، التاريخُ الأدبيُّ . ولا تكونُ العلاقةُ بين الرمزِ والمرموزِ إليه واضحةً في كل الأحيانِ . بل قد تفترضُ عمليةً عقليّةً مضنيةً . ويمكنُ الاستفادة من شروحِ ابن عربي على ترجمانِ الأشواقِ ومن الطرقِ المختلفةِ التي فسَّرَ بها رموزَه ، وأهمُّها : الطريقةُ المجازيةُ المألوفةُ في الشعرِ ، الإشارةُ الى التاريخِ ، رموزٌ ترتكزُ على تداعي المعنى أي أن يكونَ بين الرمزِ والمرموزِ له رابطةٌ معنويةٌ ، وهذا أقربُ الأنواعِ الى طبيعةِ العمليّةِ الرمزيةِ ، رموزُ الأنوارِ والحُجُبِ ، رموزٌ تشيرُ إلى القفرِ اليَبَابِ وأخرى إلى الخصوبةِ والنباتِ ، رموزٌ اسطوريةٌ ، رموزُ العددِ ، الرموزُ بالصُّوَر .

ثم جَمَعَ محمود رموزاً من ٢٥ قصيدة هي الأولى في ترتيبِ

الديوان على شكلِ قاموسٍ جزئيٍ ، وجعلَ أمامَ كلِ لفظةٍ معناها الرمزيَّ ، ليُريَ القارىءَ مدى اقترابِ الرمزِ من المرموزِ له ومدى ابتعادِهِ .

باختصار بَنَى محمود كلامَه في منهجِ الرمزِ عند ابن عربي على ديوانِ ترجمانِ الأشواقِ وشرحِهِ . وغنيٌّ عن البيانِ أنّ الرمزَ الشعريَّ يختلفُ عن اللفظِ النثريِّ الاصطلاحيِّ . لا نقولُ ذلك لنحدَّ من قيمةِ استنتاجاتِهِ ، بل لنؤكدَ أن لغةَ ابن عربي الاصطلاحيةَ لا يحصرُها كتابٌ شعريٌّ هو ترجمانُ الأشواقِ ، بُني أساساً على الرمز كما يقول ابن عربي في مقدمتِهِ . .

ونقول ، إن الرمزَ والترميزَ والاشارةَ عند ابن عربي في ترجمانِ الأشواقِ وفى غيرهِ من الكتبِ الكثيرةِ ، يُعتبرُ طريقةً في التعبيرِ ، وليس لغةً . والدليلَ على أن الاشاراتِ والاستعاراتِ والصور والرموزَ والايحاءاتِ كلّها أساليبُ تعبيرٍ ، هو أن ابن عربي لم ينفرد باستخدامِها ، بل استخدمَها قبلَهُ المتصوفةَ ويستخدمُها بعدَهُ كلُ شاعرٍ . . فالرمزُ مشَاعٌ شعريّ وتعبيريّ ، ولا تقومُ عليه لغةٌ تطمحُ إلى العلميةِ والاصطلاحِ الموضوعي .

*** أبو العلا عفيفي :**

رائدٌ أوقفَ دراساتِهِ على ابن عربي ، وسار يتلمّسُ النصوصَ

على أنوارٍ يستعيرُها من الفلسفةِ حيناً ومن الدينِ أحياناً . . وأنوارُ يتقلدُها من استاذِهِ تارةً ، ومن ذاتِهِ أخرى . . ويتناولُ لغةَ ابن عربي(٦) متوقفاً عند غموضِ أسلوبِهِ ويرى أن الصوفيةَ عامةً يتكلمونَ بلسانِ الرمزِ والاشارةِ ضنّاً منهم بالمعاني أن يفهمَهَا مَنْ ليس من أهلِها ؛ وكذلك لأن لغةَ العمومِ لا تفي بالتعبيرِ عن معانيهم . . ويرى أن غموضَ أسلوبِ ابن عربي صَارَ مضربَ المثلِ ، وأصبحَ من الحقائقِ التي يعترفُ بها دارسو التصوفِ في كلِ زمانٍ . وهنا يقولُ عفيفي مقولةً في غايةِ العجبِ ، يقولُ : وليست الصعوبةُ في فهمِهِ ، أي ابن عربي ، راجعةً الى تعقيدٍ في مذهبِهِ ، فإنّه من أسهلِ المذاهبِ وأيسرها فهماً ، وإنما ترجعُ الى الأساليبِ التي يعبّرُ بها عن هذا المذهبِ والطرقِ الغريبةِ الملتويةِ التي يختارُها لبسطِهِ . . فالقضيةُ عند عفيفي إذن هي تعقيدٌ مقصودٌ لمذهبٍ بسيطٍ ضنّاً بهذا المذهبِ على غيرِ أهلِهِ . ويُجملُ الأسبابَ التي أدّت الى تعقيدِ اسلوبِ ابن عربي بخمسةٍ :

أولُها : أنَّ ابن عربي يعتمدُ تعقيدَ البسيطِ ، واخفاءَ الظاهرِ ، لأغراضٍ في نفسِهِ ، وجملتُها خوفُهُ من الإتّهامِ بالخروجِ عن الإسلامِ إذا عبَّرَ عن الباطنِ بألفاظٍ صريحةٍ ، لذلك يقولُ كلامَهُ

(٦) فصوص الحكم ، نشر أبو العلا عفيفي ، الناشر دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، المقدمة .

بظاهرٍ يحتملُ تأويلاً بل يفترضُ تأويلاً .

ثانيها : أنَّ ابنَ عربي يستعملُ كثيراً من المصطلحاتِ الفلسفيّةِ والكلاميّةِ على سبيلِ الترادفِ أو المجازِ مع ألفاظٍ أخرى واردةٍ في القرآنِ والحديثِ .

ثالثها : يلجأ ابن عربي إلى الأساليبِ الشعريّةِ والتشبيهاتِ في إيضاحِ أدقِّ المعاني الفلسفيّةِ في مذهبِهِ .

رابعها : أنَّ ابن عربي لا يلتزمُ الرمزيةَ ، على صعوبتِها ، التزاماً مطرداً . فإذا رمزَ بشيءٍ في موضعٍ ، عادَ فَرَمَزَ به هو نفسُهُ إلى شيءٍ آخرَ . فهو مثلاً يستعملُ « موسى » رمزاً على الروحِ الإلّهيِّ المتعيِّنِ بالتعيُّنِ الكُلِّيِّ ، ثم في مناقشتِهِ لقصةِ الخضر يرمزُ بموسى الى مجردِ « الرسولِ » . . ولنا كلامٌ سيأتي بعدَ قليل في الفقرة الثانية من الفصل الرابع ، تحت عنوان : تحولاتُ اللفظِ المفردِ ، يُوضحُ تقنيةَ ابن عربي ومنهجيتَهُ في الانتقالِ بين المعاني ، مما لا يبررُ نقدَ عفيفي لهُ .

خامسها : يمزجُ إبن عربيٍ الآياتِ القرآنيةَ بعضَها ببعضٍ حيثُ لا توجدُ صِلَةٌ ظاهرةٌ بينها .

باختصارٍ نقولُ إنَّ عفيفي لم يولِ لغةَ إبن عربيٍ وقفةً كافيةً تتناسبُ مع زمنِ صحبتِهِ له هذه السنواتِ الطوالِ . . قد نقول دفاعاً عنه ، بأنه إهتم بفلسفة ابن عربي وبرؤيتِهِ الصوفيةِ . ولكنْ ، أليست

اللغة هي المدخل شبه الوحيد لكل فلسفةٍ ، وهي الشاهد شبه الوحيد على وجودِها ؟!

*** نصر حامد أبو زيد :**

يُفردُ ابو زيدٍ في كتابِهِ : « فلسفة التأويلِ »[(٧)] ، فصلاً كاملاً بعنوانِ : « اللغةُ والوجودُ » ، يتكلمُ فيه على لغةِ ابن عربي وموازاتِها للوجودِ . . ويمهدُ أبو زيد لكتابِهِ بجولةٍ نقديةٍ على دارسي ابن عربي من شرقيين ومستشرقينَ ، فيُلقي أضواءً على الأفكارِ الهامةِ التي وردتْ عندهم ، يثبتُ المقبولَ منها ويرفضُ السلبيَّ .

يتوقفُ أبو يزيد عند جولد تسيهر ودراسته لقضية التأويل القرآني[(٨)] ويرى أن عفيفي قد تابع جولد تسيهر في نظريتِهِ من حيثُ الجوهرِ . ثم يتوقفُ عند كوربان ودراستِهِ للخيالِ الخلّاقِ في تصوفِ ابن عربي ، هذه الدراسةُ التي كشفتْ بشكلٍ واضحٍ عن العالمِ الوسيطِ ـ عالمِ الخيالِ الوجودي ، وأهميتِهِ للتأويلِ الرمزيِّ ، على أساسِ أنَّ خيالَ العارفِ يتصلُ بهذا العالمِ ويستمدُ منه قدرتَهُ على التأويلِ الرمزيِّ[(٩)] .

---

(٧) نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ، دار الوحدة ، بيروت ١٩٨٣ .

(٨) مذاهب التفسير الاسلامي ـ جولد تسهير ـ ترجمة محمد عبد الحليم النجار ، مطبعة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٥ .

(٩) فلسفة التأويل ص ص ٢٦ ـ ٢٩ .

ويبني أبو زيد دراستَهُ للّغةِ عند ابن عربي على علاقتِها بالوجودِ ، ينطلقُ من موازاةٍ يُقيمُها ابن عربي بين الحروفِ وبين الموجوداتِ ، بحيثُ تُصبحُ الحروفُ موازيةً للوجودِ كلِّهِ ، والوجودُ أساساً يوازي القرآنَ . . ويصلُ إلى موازاةٍ يلخصُها على النحو التالي : الوجود . . القرآن . . اللغة . . والموازاةُ قائمةٌ على أساسِ أنَّ الوجودَ بمراتبِهِ ومستَوَيَاتِهِ المختلفةِ قد تجلَّى في القرآنِ من خلال وسيطِ اللغة .

وهكذا يظلُّ أبو زيد في دراستِهِ للغةِ ابن عربي محصوراً بما اختطَّهُ لنفسِهِ في هذه الدراسةِ ، وهو التأويلُ الوجوديُّ لآياتِ القرآنِ وحروفِهِ . . وعلى الرغم من ورودِ كلمةِ « لغة » في عنوانِ الفصل إلا أنّنا لا نجدُ في هذا الفصلِ الا الحروفَ وموازاتَها الوجوديةَ ، والمصطلحَ اللغويَّ ودلالاتِهِ الوجوديةَ ، ويؤكدُ أبو زيد على أن هذه الدلالةَ ليست وضعيةً بل هي دلالةٌ حقيقيةٌ ، والانسانُ بحكمِ موقعِهِ البرزخيِّ هو وحدَهُ القادرُ على فهمِ كلماتِ اللهِ الكثيرةِ ، التي هي الموجودات ، على مستوى الوجودِ والنصِ معاً(١٠) .

باختصار ، يصلُ أبو زيد الى القولِ بأنَّ القرآنَ هو الوجودُ والجامعُ الصغير ، أو هو كلماتُ اللهِ المرقومةُ الموازيةُ لكلماتِهِ المسطورةِ في رقِ منشورِ الوجودِ . . وتأويلُ ابن عربي للنصِ

---

(١٠) المرجع السابق ص ٣٣٧ .

القرآني هو الوسيطُ الذي يقرِّبُ بين طرفيْ ثنائياتِ النصِ القرآني أو طرفيْ ثنائياتِ الوجودِ المشهودِ . . وهكـذا درسَ أبو زيـد مشروعيـةَ التأويلِ عند ابن عربي وطاقتَهُ في توحيدِ الكثرةِ المشهودةِ .

* * *

نخلُصُ من كلِّ ما تقدَمَ إلى أنَّ لغةَ ابن عـربي لـم تحظَ بدراسـةٍ مستقلةٍ فلم يأخذ أحدٌ معجمَ مفرداتِهِ ومصطلحـاتِهِ التي استخـدمَها ليبيِّنَ الموروثَ منها من الجديدِ ، ويبيّـنَ كيف تكـوّنتْ ، وهل هي مجردُ لغةٍ قديمةٍ عامةٍ طَبَعَها بطابِعِه أم أنه ابتكرَ لغةً جـديدةً تخصُّـهُ . . هذه الأسئلةُ وغيرُها ، كانت الدافعَ الى قيامي بهذا العمل .

* * *

الفصل الثاني

وَقفَــةٌ لغُويَّــة

وقفتُ أمــام لغــةِ ابن عــربي ومئــات المـصـطلحــاتِ التـي تمـوجُ في أوراقِهِ ، أتلمسُ طـريقاً يُـوصلُ إلى تحـديدِ هـويـةِ لغتِـهِ الصوفيةِ . . وأولُ ما تبادرَ الى خاطري أن أستفيدَ من التجربةِ اللغويةِ الفلسفيةِ ، فأبدأُ بالكندي الذي وقفَ أمامَ الترجماتِ اليونانيةِ وأمـامَ المفاهيمِ الفلسفيّـةِ الجديدةِ في محاولةِ تعريبٍ لها وتقريبٍ . . كَتَبَ رسالَتَهُ « في الحـدودِ » ، وكانت أولَ قـاموسٍ فلسفيٍّ عـربيٍ ، ويُمكن الاستفـادَةُ من تجربتِـهِ بمدى مـطاوعةِ اللغـةِ العربيـةِ لكافـةِ المتـطلبات(١١) ، وبـالمقارنـةِ بين التجربتينِ ، ربّـمـا أتوصـلُ إلى نتـائجَ . . ثم من بعـد الكنـدي أتـدرجُ مـع تـطورِ اللغـةِ الفلسفيـةِ

(١١) را. فلسفة الكندي ، حسام محيي الدين الألوسي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٤ ؛ ص ص ٣٢٠ ـ ٣٢١ : « الكـنـدي ووضـع الاصـطلاح الفلسفي » .

بـالاستفـادةِ من كتـاب الفـارابي : « ألْحـروفُ » . . ثم انتقـلُ إلى إشاراتِ ابن سينا ، وصولاً الى ابن رشد الذي استقـرتْ معه اللغةُ الفلسفيّـةُ . .

هذه كانت فكرتي الأولى ، ولكن ثَنَاني عن هذا العزم أمـران : **الأمرُ الأولُ** أنَّ اللغةَ الفلسفيّـةَ تكوّنتْ تحت تأثيرِ نصٍ غيرِ اسلاميٍ وغيرِ عربيٍ ، وهي ترجماتُ نصوصِ أفلاطونَ وأرسطو وأفلوطينَ ، على حين أن اللغةَ الصوفيةَ نشأتْ وتكوّنتْ بآتصالٍ دائمٍ مع نصٍ اسلاميٍّ عربيٍ هو القرآنُ الكريمُ . **والأمر الثاني** ، أنه مهما استفادَ ابن عربي ، الذي أتى متأخراً عن الفلاسفةِ ، من لغتِهم ومن بعضِ مفرداتِهمْ ، إلا أنّـهُ لا يمكنُ بحالٍ أن نقـولَ إن لغتَهُ في جـوهرِهـا وأسـاسِ تكوينِهـا تنبعُ من التجـربةِ الفلسفيـةِ . فـالنسقُ في اللغـةِ الصـوفيةِ قـد يشابِـهُ نسقَ اللغةِ الفقهيـةِ أو اللغةِ الكـلاميةِ أو اللغـةِ الحديثيةِ إلا أنه يفترقُ ، كما تفترقُ هذه اللغاتُ جميعُها ، عن اللغةِ الفلسفية(١٢) . .

وتـركتُ التجربـةَ الفلسفيّـةَ ومعانـاةَ الفيلسوفِ العـربيِّ للمفهومِ اليونانيِّ والكلمـةِ الأسلاميـةِ ، وتوجهتُ بـاحثةً عن مـدخلٍ جـديدٍ

---

(١٢) را. طه عبد الرحمن ، لغة ابن رشد الفلسفية من خـلال عرضـه لنظريـة المقـولات ، أعمال نـدوة ابن رشد ، جـامعة محمـد الخـامس ، نيسـان ١٩٧٨ ، ص ص ١٦٧ ـ ١٧٩

لبحثِ اللغةِ والتجربةِ اللغويةِ عند ابن عـربي . . وقلتُ أمشي على خُطى ماسينيـونَ ، وأتتبعُ مصـطلحَ ابن عربي في نشـأتِهِ وتـطورِهِ ، فأرجعُ كـلَ مفردٍ وردَ عنـده الى المصدرِ الـذي استفادَه منهُ، مبيِّنةً المصطلحاتِ التي استفادَها من التصوُّفِ ومن الفلسفةِ وعلمِ الكلام والفقهِ ، ومبيّـنةً كذلك مدى تطويعِ ابن عربي لهـذه المصطلحـاتِ التي ورثَها . . وهذا العملُ على الرغم من كونِهِ ضرورياً إلا أنهُ غيرُ كافٍ ، لأنهُ لا يدخلُ الى عمقِ معرفةِ لغـةِ ابن عربي ، ولا يـلامسُ هويّـةَ لغتِهِ الخاصةِ الجـديدةِ ؛ تمـاماً كمَنْ يـظلُ يدورُ حـولَ أسوارِ اللغةِ الخاصةِ ولا يدخلُهـا ، وكانَ لا بـد من دخولِ لغـةِ ابن عربي ومعرفةِ هويَّـتِها وخصوصيتِها انسجاماً مع الطموحِ الذي أردتُهُ .

ورأيت أنَّ السبيلَ الوحيدَ لمعرفـةِ لغتِهِ ينفتـحُ إنْ وضعـتُ يـدي على بـدايةِ اللغـةِ الجديـدةِ عندَهُ . . بكـلامٍ آخرَ : متى ينتهي ابن عـربي من تطويـعِ اللغـةِ المـوروثـةِ وتنبـعُ من بين أصـابِعِـهِ اللغـةُ الجـديدةُ ؟ هـذا أولاً . ثم ثـانيـاً وهـو الأهمُّ ، مـا القـانـونُ الـذي يلملمُ هذه الكثرةَ اللغويَةَ ويجمعُها في قاعـدةٍ واحدةٍ ، أي مـا هي القاعدةُ الواحدةُ التي على أسـاسِها صـاغَ ابن عربي لغتَـهُ الجديـدة كلَّـها ، ونحتَ مفرداتِها ؟

هذا إذنْ ، هو طموحُ هذا البحثِ ، نـطمحُ إلى معـرفةِ اللحـظةِ التي تـولدُ فيهـا لغةُ ابن عـربي الجديـدةُ ، ثم نطمـحُ الى اكتشافِ

القاعدةِ العامةِ الواحدةِ التي تَخْضَعُ لصيغتِها مفرداتُهُ الجديدةُ كُلُّـها .

وللإجابة على هذه الأسئلةِ ، ولتحقيقِ هذا الطموحِ ، رجعنا إلى كلِّ التجربةِ الصوفيةِ السابقةِ على ابن عربي ، وإلى اللغةِ الصوفيـةِ المصاحبةِ لها ، ثم رَجَعنا الى النَحْويين العربِ في البداياتِ ، هؤلاءِ النَحْويين الذين وضعوا قواعـدَ الاشتقاقِ في اللغـةِ وسيأتي تفصيـلُ الكلامِ في عودتِنا إلى التجربةِ الصوفيـةِ واللغةِ المصـاحبةِ لهـا بعد قليلٍ ، في الفصل الثالثِ . أما هنا فسنتوقف عند تجربـةِ اللغويين في البداياتِ . .

أرى أن موقفي من لغة ابن عربي يشابه ـ ان أمكن القول ـ موقفَ الخليلِ بنِ أحمدَ من شعرِ العربِ ولغتِهم ، لقد وقف الخليلُ أمـام آلافِ الأبياتِ من الشعرِ العربي المضبوطِ بالسليقةِ ، والمَقولِ على الفِطْرةِ يحاولُ اكتشافَ الوزنِ الذي يجمعُها ، وخرجَ ملتصراً يقولُ : كل أشعارِ العرب يجمعُها ١٦ وزناً ، وكلُ كلامِ العرب يجمعُهُ صيَغُ اشتقاقٍ ، يُمكنُ أن يُقاسَ عليهـا ، من الثلاثيِّ نشتقُ إسمَ الفـاعلِ وإسمَ المفعـولِ وإسمَ المكانِ وإسمَ الآلـةِ وهكـذا ، وحتى لـو لم يستخدمِ العربُ اللفظَ المـولّـدَ عن الثلاثي إلا أنّـه يُمكنُ قيـاساً أن نملأ كلَّ الخاناتِ الفارغةَ التي تُبيحُها قوانينُ الاشتقاقِ . . فالمعـرفةُ بقوانينِ الاشتقاقِ تُفَلِّـقُ اللغةَ إلى ما لا نهـايةَ ، وتحـرِّرُها من قيـودِ السَّمَاعِ لتنطلقَ في فلواتِ الاشتقاقِ القياسيِّ . .

ونعطي مثالاً على ذلـك فنقول إنـه من الأصلِ شَجَعَ ، وإن لم يستخدمِ العربُ اسمَ الفاعِلِ « شَـاجِع » إلا أنّـه لا يوجـدُ ما يمنـعُ قيـاساً من هـذا الاشتقاقِ ، وبـالفعـلِ فقـد استخـدمَ عبـد الكـريم الجيلي في قصيدته العينية المشهورة لفظَ « شَاجِع » ، كما استخدم ولحـاجـاتٍ تتعلَّقُ بـالقـافيـةِ الكثيـرَ من أسمـاءِ الفـاعــلِ التي لم يستخدمها العربُ ، ولكن يبررُ وجودَها الاشتقاقُ القياسيُّ .

وهكذا إذنْ ، وبالإحتكـامِ إلى قوانينِ ومقـاييسِ الاشتقاقِ بـدلَ الاحتكامِ الى النقلِ والسَّمَاعِ تمكَّـنَتْ اللغةُ العـربيةُ من الإحـاطةِ بكلِ أنواعِ التعبيرِ والمواضيعِ . واللغةُ حتى نُلامسَ هُويَّـتَهـا علينا أنْ نكتشفَ القوانينَ والقواعدَ التي على أساسِها نُحتتْ وصِيغَتْ . . وطموحي هنا أنْ أصل الى ما وصل اليه الخليلُ بن أحمدَ مع الشعر العربي واللغة العربيةِ ، وأكتشفَ الصيغةَ اللغويةَ والقاعدةَ التي على أساسِها وَضَعَ ابن عربي مفرداتِهِ . وإنْ تحقق هذا نستطيع بالقيـاس والاشتقاق أن نولِّـد آلافَ المصطلحاتِ التي لم يقلْهـا ابن عربي ، والتي ينطبقعليها منهجُهُ ، بكلام آخرَ ، إن آكتشفنا القـانون الـذي يحكم تكوّن لغة ابن عربي فإننا نستطيع أن نكتب آلافَ الصفحاتِ مستخدمينَ لغتَهُ ومعبرّين بأسلوبِـهِ . وهذا مـا حدث فعـلاً بعد ابن عربي ، إذ حكمت لغتُه كلَّ التعبير الصوفيِّ بعدَهُ .

ومن أجـلِ استنبـاطِ هـذا القـانـونِ رجعْتُ إلى كتبِ ابن عـربي

وأعدْتُ قراءَتها مجدَّداً ، قـراءةً تختلفُ عن طبيعةِ قـراءتي لها حين وضعْتُ « المعجم الصـوفي » لأنني هنـا لم أُعْنَ بجـانبِ المفهـومِ والمعنى ، بـل عَنيتُ بنحتِ المفـردةِ وصيغـةِ الاشتقـاق ، وعـلاقـةِ الاسمِ بالمُسَمَّى . ونتج عن هذه القراءة مئـاتُ المُصْطَلحـاتِ التي بَنَيْتُ عليهـا استنتاجـاتي المعروضـةَ في الفصـلِ الـرابـعِ من هـذا الكتاب .

وهذه المصطلحاتُ الوفيرةُ تشكِّلُ المستوى الميدانيَّ اللغويَ من البحث . وهْيَ وإنْ كانت مرحلةً سـابقةً للنتـائج النـظرية ، وعليهـا بنيتُ هذه النتائجِ ، إلا أنني قد أخَّـرْتُها وأفـردْتُ لها القسمَ الثـاني نظراً لضخامتِها ، وهي بعنوان « فهرسُ الشواهد » .

الفصل الثالث

اللّغَــةُ الموروثَــة

العزلةُ طبعٌ صوفيّ . . فلا يكادُ المتصوفُ يقطعُ مسافةً في منازلِ السائرين حتى تتعشّـقَ روحُـهُ العزلـةَ ، وتتجـافى عن المخالـطةِ ، ويعيشَ رحلتَه الوجدانيةَ الخـاصةَ في عمقِ وحدتِه ، وهذه الوحدةُ أو العزلةُ العفويةُ لها مردودانِ : الأول أنّـها تُمكّـنُ الصوفيَّ من اكتشافِ طـريقِهِ الخـاصِّ ، ومن عَيْشِ تجربتِـهِ الفرديـةِ ، والمـردودُ الثـاني للعـزلةِ هـو تفرّدُ الصـوفيِّ في لغتِهِ الخـاصةِ النـاتجـةِ عن تجـربتِـه المخصوصةِ . . لذلك قلّـمَا نجدُ صوفياً يرثُ تجربةَ أو لغةَ صـوفيٍّ آخر ، بل الكلُّ يعبّـرُ عن حالِهِ الخاص وعن تجربتِهِ الخاصةِ ، ولم يـطالعْنَا في التـاريـخِ الـطويـلِ للتصـوفِ ، إلا وريثـان فقط للغـةٍ ولتجربةٍ ، هما : الغزالي وابن عربي .

الغزالي كان وريثَ المعاملةِ ووريثَ لغةِ المعـاملِة ، وابنُ عربي هو وريثُ تجربةِ المكاشفـةِ ووريثُ لغةِ المكـاشفةِ ، ويظهرُ «إحياءُ علومِ الدين» على أنّـه موسـوعةُ الصوفيـةِ في علم المعـاملةِ ، في

مقابلِ : « الفتوحات المكيـةِ » ، الذي هـو موسـوعةُ الصـوفيةِ في علمِ المكـاشفـةِ . . وإذا أردنـا أن نتكلمَ بلغـةِ الشيـخِ الأكبـرِ ، نقـولُ : إنَّ الغزاليَّ هـو خَتْمُ عِلْمِ المعاملةِ ، وابنَ عـربي هو خَتْمُ عِلْمِ المكاشفةِ(١٣) .

ورثَ الغزاليُّ تجربة المعاملةِ الصوفيةِ ، أي أعمـالَ القلوبِ في معاملةِ المحبوب ، فحوى كتابُه ما تقـدمَ عندَ المحـاسبيِّ والسرَّاجِ والطوسيِّ والقشيريِّ والمكيِّ . . بـلْ مَنْ يقرأ «الإحيـاء» يراهُ في الأحـوالِ والمقاماتِ أو في الصفاتِ المنجَيةِ ، مثـلاً يكادُ ينقـل حرفيـاً عـن المكي . . ولكن تبقى قيمةُ الغزالي الكبـرى بأنَّـهُ : عـالِمٌ بين أهلِ الأحـوالِ . . لذلـك نراه لا يتـرجمُ في كتـابـاتِـهِ عن أحـوالِـهِ وعن تجربتِهِ ، بل يتجلَّـى ، كأيِّ عالمٍ يُوضِحُ للناسِ بموضوعيةٍ : ماهيةَ الصفةِ المهلكةِ ، وأنها مرضٌ للقلبِ لا ينفعُ معها عبادةٌ ولا عملٌ ؛ ثم يبيِّـنُ كيفيةَ التخلُّـصِ منها والتطبُّـعِ بضدِّها ، كما يوضحُ ماهيةَ الصفةِ المنجِّيةِ ، وأنَّـها مقامٌ للروحِ إن حصَّـلَتْهـا تَرَقَّـتْ بهـا إلى أعلى مقاماتِ القربِ والكشفِ.. باختصـارٍ، الغزالي في « إحيـاءِ علومِ الدين » يتجلَّـى استاذاً صوفياً ومعلماً وصاحبَ مدرسةٍ .

وكمـا ورثَ الغـزالي علمَ المعـاملةِ ، ورثَ ابن عـربي علمَ

---

(١٣) لقد شعر ابن عربي بموازاته للغزالي ، فأشار الى مقارنة بينهما في كتابـه الإسرا إلى المقام الأسـرى . فليراجـع . نشر المؤلفـة . ص ص ١٣٨ ـ ١٤٢ ؛ « مناجاة أو أدنى » .

المكاشفةِ : ورثَ التجربةَ السابقةَ واللغةَ السابقةَ ، بما في ذلك علمَ المعاملةِ ، وطَبَعَ الجميعَ وطوَّعَهُ للغتِهِ الجديدةِ . . ونتوقفُ عندَ نقاطٍ ثلاثٍ :

نتكلمُ في النقطةِ الأولى على الحوارِ اللغويِّ الذي ورَثَهُ ابنُ عربي .

ثم في نقطةٍ ثانية نتكلمُ على ابن عربي كوارثٍ لتجربةٍ وللغةٍ .

وفي نقطة ثالثة نتكلمُ على تطبيعِ إبن عربي للّغةِ التي ورثَها .

الحوار اللغوي الصوفي الموروث

لكلِ عصرٍ مشكلاتُه ولكلِ مجتمعٍ كذلك مشكلاتُه . . هذه المشكلاتُ تحرِّكُ حواراً فكرياً بين مفكري العصرِ ورجالِهِ . . ولا يوجدُ المفكرُ أو الفيلسوفُ إلا بقدرِ مشاركتِهِ في الحوارِ الفكريِّ القائمِ ، مهما كان نوعُ هذه المشاركةِ : سواءٌ سلباً أو إيجاباً ، بحثاً للمشكلةِ أو سكوتاً عنها أو طرحاً لنقيضِها . . وهكذا يوجدُ المفكرُ بقدرِ وجودِه في مشكلاتِ عصرِهِ وفي حوارِ عصرِهِ . . إلَّا أنَّ الزمنَ الصوفيَّ يختلفُ عن الزمنِ الفلسفيِّ ، والمجتمعَ الصوفيَّ يختلفُ عن المجتمعِ الاجتماعيِّ ؛ فالصوفيُّ يقفُ أمامَ زمانٍ يمتدُ من آدمَ إلى يومِ القيامةِ ، ويعيشُ في مجتمعٍ يختلطُ أحياؤُهُ بأمواتِهِ . . وها هو ابنُ عربي يجتمعُ بمَنْ يريدُ من الصوفيين الراحلينَ كالجنيْدِ

والشبلي والحلاَّجِ وذي النونِ المصريِّ ، ويتذاكرُ معهم في التوحيدِ والموحِّـدِ والعلّيةِ(١٤) .

وعلى الرغم من هذا الحيادِ الزمنيِّ فـإنّ الفكرَ ، كـلَّ فكرٍ ، لـهُ تطورٌ ومسارٌ يؤثِّـرُ ويتأثَّـرُ بأحداثِ العصر . . والمتصـوفُ ابنُ وقتِهِ ، لذلك كان الحوارُ الصـوفيُّ في أزمنةِ السِّلمِ والسيادة ، يختلفُ عن الحوارِ الصوفيِّ في أزمنةِ الحربِ والتدهورِ ، وقـد حفظَتْ لنـا كتبُ الطبقاتِ هذا الحوار ـ ابتداءً من رابعةَ العدوية وصولاً إلى الخامس الهجـري . . وها هي رابعـةُ في مجلسِها كثيـراً مـا تـذاكـرُ زوّارَهـا بالمعاني الصوفيّةِ، وتـأخذ المـذاكرة عنـدها، كمـا في مجالسِ من أتى بعدَها من أعـلامِ التصوفِ، شكـل السؤال. حيث يشترك كـل متصوفٍ بعبارةٍ واحدةٍ فقط ، وحيث لا نقاش ولا مناقشةٌ ، ولم نرَ أحداً يُدافِعُ عن وجهةِ نظرِهِ . . يتذاكرونَ في « المحبةِ » مثلاً ، فيقولُ كلُ حاضرِ للمجلسِ تعريفَه للمحبةِ ، ومن قولتِهِ وتعريفِهِ يظهـرُ الصوفيُّ الأهمُّ تجربةً ، والأعلى مقاماً . . كلُّ ذلك يتمُّ دونَ جدالٍ أو مجادلةٍ ، لأنَّ كلَّ مشتركٍ في المذاكرة لا يُنشيءُ جمـلاً نظريـةً ولا يؤلِّـفُ عباراتٍ منطقيةً ، بل يعبِّـرُ عن أعماقِهِ ويترجم عن حالِهِ ومقامِهِ في جوابِهِ عن السؤالِ أو في مذاكرتِهِ مع صحبِهِ .

---

(١٤) الكتاب التذكاري ، الفصل العـاشر ، نصـوص تاريخيـة خاصـة بنظريـة التوحيد ، عثمان يحيى .

وهكـذا فـالاسمُ واحـدٌ مثـلاً المحبـة أو العشق أو الشكـر ، والمسمَّـى يختلفُ باختلافِ التجربةِ المُعَاشَةِ . وفي القرنين الثالث والرابع الهجريين بلغَ الحوارُ الصوفيُّ أشُدَّهُ ، ونتجَ عن هذا الحوارِ معجمٌ لغويٌ ضخمٌ في أحوالِ القلبِ ومقاماتِهِ . ولكنْ ، ظلَّتْ مفرداتُ هذا المعجمِ تتأرجحُ بين قيلٍ وقالٍ ، لا يجمعُها حدٌّ واحدٌ يحصرُها ويبيِّنُ حقيقتَها بشكلٍ موضوعيٍّ .

وإذا تصفَّحنـا أيَّ مفهومٍ من هـذه المفهومـاتِ في الرسـالةِ القشيريَّـةِ مثلاً ، رأينا أنَّ أقوالَ الصوفيةِ تتوالى حاكيـةً عن المفهومِ وأنَّ الكلَّ يتحدثُ بحسبِ وجدانِهِ . . لنأخذ المحبَّـةَ كمثالٍ[١٥] : اجتمعَ بعضُهم عند ذي النون المصري فتذاكروا المحبـةَ ، فقال ذو النونِ : كفّـوا عن هذه المسألةِ لا تسمعَها النفوسُ فتدَّعيها . . فنفهَمُ من كلامِهِ : أنَّ المحبةَ هِبةٌ إلَـهِيّـةٌ ، لا يكتسبُها العبدُ بـالمنازلـةِ ، لذلك مَنَـعَ المصري المـذاكرةَ فيهـا ، لأنَّ المذاكـرةَ تـوقظُ الهِمَمَ لمنازلةِ الأحوالِ والمقامـاتِ الروحيـةِ ، وكلُ مـا لا يخضعُ للكسبِ يُخشى من المذاكرةِ فيه ، حتى لا تطلبَـه النفسُ أو تدَّعيـهِ . . وقالَ الحلاج : حقيقةُ المحبةِ قيامُـكَ مع محبـوبِكَ بخلعِ أوصـافِكَ . . فتكلَّـمَ على المحبةِ كلامَ عاشقٍ فنيَ في عشقِهِ وخـرجَ عن أوصافِـهِ الى المحبـوبِ . . وقـال المحـاسبيُّ : المحبـةُ مَيْلُكَ إلى الشيءِ

---

(١٥) الرسالة القشيرية ص ص ١٤٣ ـ ١٤٨ « باب المحبة » .

بكُلِّيَّتِكَ ، ثم إيثارُكَ له على نفسِكَ وروحِكَ ومالِكَ ، ثم موافقتُكَ له سراً وجهراً ، ثم علمُك بتقصيرِك في حبِّهِ . . فالمحاسبيُّ هذا الأستاذُ في علمِ المعاملةِ ، جعلَ المعاملةَ علامةَ المحبةِ ومقياسَها ، فإذا المحبةُ عندَهُ إيثارٌ وطاعةٌ وشعورٌ بالتقصيرِ دوْماً . . والجنيدُ البغداديُّ عَرَّفَ المحبةَ بما يسيطرُ على وجدانِهِ من آيةِ الميثاقِ ، أي بوجودِه للهِ وليس لنفسِهِ ، بذهابِهِ عن نفسِهِ وبقائِه للهِ ، يقولُ : عبدٌ ذاهبٌ عن نفسِهِ متصلٌ بذكرِ ربِّهِ ، قائمٌ بأداءِ حقوقِهِ ، ناظرٌ إليهِ بقلبِهِ ، أحرقَ قلبَهُ أنوارُ هويَّتِهِ ، وصَفَا شربُهُ من كأسِ ودِّهِ ، وانكشفَ له الجبارُ من استارِ غيبِهِ ، فإنْ تكلَّمَ فباللهِ ، وإن نطقَ فعَنِ الله ، وإنْ تحرّكَ فبأمرِ اللهِ ، وإن سَكَنَ فمع اللهِ . فهو باللهِ وللهِ ومَعَ اللهِ . .

هذا هو الحوار الصوفيُّ قبلَ ابنِ عربي : حوارٌ اشتركَ فيه كلُ متصوفٍ ، وعرَّفَ المفهومَ الصوفيَّ بما وَجَدَ في سَفَرِ أعماقِهِ . . أقوالٌ متفرقةٌ تعبِّرُ عن سَفَرِ الوجدانِ في طريقِ التحقيقِ ، أقوالٌ متفرقةٌ نَتَجَتْ عن أسفارٍ متفرقةٍ اتخذتِ الأحوالَ والمقامات علاماتٍ على الطريقِ . . نرى الصوفيَّ في عُمُقِ نفسِه ينازلُ صفاتٍ مجهولةً وأحوالاً تُعرفُ بأسمائِها فقط ثم يرجعُ من توغُّلِه الى الجَمْعِ الصوفيِّ ، رجوعَ حاجةٍ ، لأن الجمعَ هو المعيارُ على صدقِ تجربةِ الأعماقِ ولأنَّ الصوفي لا يطمئنُ على صحةِ تجربتِهِ إلا عندَ قبولِ صَحْبِهِ لنتاجِها .

وظـلَّ الحوارُ الصـوفيُّ يتأرجـحُ بين خصوصيـةِ التجربـةِ وذاتيَّتِها وبين اشتـراكِ التسميةِ لـلأحوالِ والمقـاماتِ والمنـازلِ على طريقِ السالكينَ . . الكلُ يـرحلُ في وجـدانِهِ يـطلبُ مقامـاً بعد مقـامٍ ، ويتوقفُ عند كلِ منزلٍ من منازلِ السائـرينَ ليطمئنَ أنَّـهُ لمْ يضـلَّ الطريقَ .

وهـذا الحوارُ الصـوفيُّ نجدُهُ مـدوّناً عنـد القشيـري في أفضـلِ وجوهِهِ ، ولكن القشيري ـ للأسفِ ـ ليس وارثاً للحوارِ الصـوفيِّ ، بل كان ناقداً صوفياً وجامعاً لأقوالِ المتصوفةِ ، والفرقُ كبيرٌ بَيْنَ مَنْ يجمـعُ النصـوصَ كـالقشيـريِّ ، وبين مَنْ يـرثُها كـالغـزالي وابن عربي . . فالـوارثُ يملكُ الموروثَ ويحـوِّلُه إلى طبقـةٍ من طبقاتِ تكـوينِه بحيث لا يـظلُّ النصُ بالنسبـةِ اليـه غيـراً وسـوَى ، وإذا دقّـقنـا في نصوصِ الرسالةِ القشيريةِ نلاحظُ أن أقوالَ الصوفيةِ ظلتْ هي الغيرُ بـالنسبة للقشيـري ، بالمقـارنـةِ مـع نصـوصِ علمِ المعـاملةِ التي تفـاعلتْ في إحياءِ الغـزالي وتحوّلتْ جـزءاً من تكوينِـهِ ، واتخذتْ مكانَها في كُلٍ متناسقٍ يجمعُها ، وفارقتْ تناثرَها الذي كـانت عليه في الرسالةِ القشيريَّـةِ . .

ووضعَ الغزالي وارثُ علمِ المعـاملةِ ، الكلمةَ الأخيـرةَ في هذا المضمـارِ بحيثُ أن الفكرَ الصـوفيَّ الذي تـوالى بعـدَهُ ظـلَّ حبيسَ اللغةِ التعليميةِ التي طـوَّرَتْها الـطُّرقُ . . كما انتقلتْ بعـدَهُ التجربـةُ الصوفيةُ من مرحلة الحوارِ الفكريِّ الذي شَهِدَهُ التصوفُ في القرنينِ

الثالثِ والرابعِ الهجريين ، إلى مرحلةِ التطبيق الذي تَكَرَّسَ في الطريقِ الصوفي بمنازِلِهِ المحددةِ .

ونتساءلُ عمّا كان سيؤولُ إليه مصيرُ التصوّفِ الاسلامي لو لم يظهرْ ابن عربي في الأفقِ الصوفي ؟ ونقول لا أشك أن الفكرَ الصوفيَّ كان سيختنقُ في مدرسيّةِ الطُّرقِ من ناحيةٍ ، وإنه كان سيُدْفَنُ في بئرِ الأعماقِ من ناحيةٍ ثانيةٍ . . ولكن أتى ابنُ عربي مُنقذاً ، حَوَّلَ أنظارَ الفكرِ الصوفيِّ من الأعماقِ إلى الآفاقِ ، وأعادَ الروحَ إلى الفكرِ الصوفيِّ بإخراجِهِ إيَّاهُ من حدودِ التعليميةِ إلى رؤيةٍ كونيةٍ شاملةٍ وغنيّةٍ . .

II

إبن عربي وارثٌ لتجربةٍ وللغة

يقولُ ابن عربي في التجلِّياتِ الإلَـهيةِ : « رأيتُ الجنيْدَ في هذا التجلِّي فقلتُ له (معاتباً) : يا أبا القاسِم ، كيفَ تقولُ « في التوحيدِ يتميزُ العبدُ من الربِّ » وأينَ تكونُ أنتَ عند هذا التمييزِ ؟ لا يصحُ أن تكونَ عبداً ولا تكونَ رباً فلا بدَّ أن تكونَ في بينونةٍ تقتضي الاستواءَ والعلمَ بالمقامينِ مع تجردِك عنهما حتى تراهما . . فخجلَ وأطرقَ . فقلتُ له : لا تطرق . نِعْمَ السلفُ كنتم ، ونِعْمَ الخلفُ كنا ! يا أبا القاسم ، قَيِّدْ توحيدَكَ ولا تُطلقْ : فإنَّ لكلِ إسمٍ

توحيداً وجمعاً . فقال لي : كيفَ بالتلافي وقد خَرَجَ عنا ما خرجَ ، ونُقِلَ ما نُقِلَ ؟ فقلتُ لهُ : لا تخفْ ، مَنْ تَرَكَ مثلي بعدَهُ ، فما فُقِدَ . أنــا النــائبُ وأنتَ أخي . فقبَّلتُــهُ قبلةً ، فعَلِمَ مــا لم يكنْ يعلم وانصرفتُ »(١٦)

اختـرتُ هذا النصَّ الـذي يمثلُ لقـاءَ آبنِ عربي مـع الجنيْدِ في المسـارحِ البرزخيـةِ بعيداً عن العـوالمِ الحسيّـةِ ، من بين لقاءاتٍ عـديـدةٍ لـه مـعَ الشبلي ، والحـلاَّجِ ، وذي النـونِ المصــري . . واللقاءاتُ كلُّـها تتشابهُ في دلالَتِها على ما نريدُ إيضاحَهُ ، وهو وراثةُ آبنِ عربي للوجودِ الصوفيِّ وللفكرِ الصوفيِّ السابقِ . . وها هو يقولُ صراحةً في هـذا النصِ للجنيْدِ : نِعْمَ السلفُ كنتم ، ونِعْمَ الخلفُ كنا . ويقول له : لا تخفْ ، مَنْ تركَ مثلي بعده فما فُقِد . . كلُ هذا يدلُ على أن آبن عربي هو وليدُ الوجدانِ الصوفيِّ وأنَّـه سليلُ هـذه الشجرةِ المباركةِ ، ويدلُنا هذا أيضاً على أنَّـه لا يمكننا أبداً أن نفهمَ آبنَ عـربي دون أن نُعيدَ بنـاءَ التاريـخِ الصوفيِّ السـابِق : بتجربتِـه ولغتِـهِ . ومن إعادةِ التـاريـخِ الصـوفيِّ تتـوضـحُ صـورةُ الشخصيـةِ الصوفيةِ ، وخاصةً شخصيةُ « العارفِ » وشخصيةُ « صاحبِ الحالِ » التي بلغتْ مُنْتَهَى كمالِها مع ابن عربي .

---

(١٦) الكتاب التذكاري ص ٢٦٤ .

وقبلَ الكلامِ على الشخصيةِ الصوفيةِ وأنماطِها ، أُحب أنْ أقولَ إنَّ كلمةَ صوفيٍ أو إسمَ صوفي هو إسمٌ يُطلق بالإشتراكِ على أكثرِ من مُسمَّى ، فهو تحديداً في اللغة العربيةِ يُعرفُ تحتَ مقولةِ : الاسماءِ المشتركةِ ، أي إسمٍ واحدٍ لمسمّياتٍ مختلفةٍ ؛ وصوفي اسمٌ يُطلقُ بالاشتراكِ على السالكِ والمُريد ، وعلى العارفِ والواصلِ ، وعلى الوليِّ وصاحبِ الحالِ ، وعلى العالمِ والمتعلِّم ، على مُسمِّياتٍ كثيرةٍ لا يحصرُها عددٌ وإنْ كان يحصرها صفةٌ أو تدرُّجٌ أو ترتيبٌ ، إذنْ هؤلاءِ الناسُ كلُّهم يُطْلَقُ عليهم إسمُ صوفي ، وكل مَنْ تصوَّف يُسمَّى بالصوفي مهما كانت مشاركتُهُ أو رتبتُهُ في دنيا الصوفيةِ . ومن هنا جاهد الباحثونَ في تعريف الصوفي بإيجادِ المشتركِ بين هذه المسمياتِ الكثيرةِ ، فالبعض رأى الاشتراكَ في الصفةِ وخاصَّةِ الصفاء ، والبعضُ رأى الاشتراك في الغايةِ ، إذ غايةُ كل صوفيٍ واحدةٌ ، هي السيرُ الى اللهِ والوصولُ إليهِ وهكذا . . مما لا يتَّسعُ المجالُ لتفصيلِهِ .

وفيما يلي نحاولُ أن نحصرَ كلامنا عن الوجوهِ الصوفيةِ التي طالعتْنا في تاريخِهم المكتوبِ ، بأربعِ شخصياتٍ يحوي كلُّ منها ملامحَ متشابهةً . . . وهذه الشخصياتُ الأربعُ ، وإنْ كانت لا تحصرُ كلَّ أنماطِ الشخصيةِ الصوفيةِ ، إلَّا أنها تفي بالغرض لكونها تحدِّدُ معالمَ الشخصيةِ الصوفيةِ ووجوهِها ، وتكادُ تحصُرها ، وقد تركتُ جانباً شخصيةً صوفية تلامحت طاغيةً في الحياة الصوفيةِ وفي

النصـوصِ ، وهي شخصيةُ « الـوليِّ » . وقد فعلتُ ذلـك قصـداً ؛ لأنَّ الوليَّ ـ من جهةٍ ـ سواءٌ أكان مِمَّن تـولاهُ الله أم ممَّن ولاَّهُ الله ، لا تحصرُهُ شخصيةٌ معيَّنَـةٌ . فقد يكـون في بداياتِهِ من العـارفينَ أو مِنَ المؤلفينَ أو مِنْ أصحابِ الحالِ أو مِنَ السالكينَ ، أي قد يكون في بداياته أحد هذهِ الشخصياتِ الأربعِ التي نتكلَّمُ عنها . ونشـدد هنـا على كلمةٍ « قَـدْ » لأنَّ القطعَ في مـوضوع الـولايةِ أمـرٌ يتجاوزُ طاقَتَنا المحددَةَ ؛ ومن جهةٍ ثانيةٍ ، فالوليُّ سواءٌ أكانَ ممنْ تولاَّهُ الله أو مِمن ولاَّهُ الله ، ففي كلا الحالينِ ولايتُهُ هي سرٌ بَيْنَـهُ وبينَ ربِّه لا نعلمُهُ إلاَّ إنْ أخبرَنا الوليُّ بـذلِكَ ، ونـادراً ما يفعَـلُ . لذلـك ظلتِ النصوصُ الصوفيةُ تدورُ ـ غيرَ قاطعةٍ ـ حول الولايةِ ومعنـاها بشكـلٍ عـام من جهةٍ ، وحـول شخصية ولي يتـرسَّمهـا القـارىءُ والبـاحثُ والمهتم من خلال النصوصِ أو من خلالِ الحياةِ الصوفيةِ مِنْ جهـةٍ ثانيةٍ(١٧) .

ولنـرجعْ الى الشخصيـاتِ الأربعِ التي طـالعتْنَـا في النصـوصِ

---

(١٧) راجع الكتاب القيم الذي وضعه الأستاذ ميشال شودكوفيتش عن الولاية Le sceau des saints: prophetie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi. éd Gallimard, Paris 1986

وراجع أيضاً البحث الذي وضعته المؤلفة وتناولت فيه بالعرض والتحليل والتعقيب كتاب الاستاذ شودكوفيتش المذكور . والبحث منشور تحت عنوان « الولاية الصوفية » في مجلة التراث العربي ، دمشق ، ١٩٨٩ ، العددان ٣٥ ـ ٣٦ ، ص ص ١٧٠ ـ ١٩٥ .

الصوفيةِ ، لنبيِّـنَ أثناءَ ذلك وبعدَهُ ، إلى أيِّ مدىً كان آبنُ عربي ، هو الوريث للتاريخِ الصوفيِّ وللتجربةِ الصوفيةِ وللُغةِ الصوفيةِ .

■ **الشخصية الأولى : هي شخصيةُ المؤلفِ العالِمِ** ، وهو ذلكَ الانسانُ الذي تمكّـنَ من العلومِ الشـرعيّةِ ثم تعاطفَ مـع الفكـرِ الصـوفيِّ وَرُبَّمَـا يكـونُ قـد تتلمـذَ لبعضِ رجـالِ الصـوفيّـة وتمـرّسَ في أحـوالِهِمْ ، ولكنْ تبقى الصبغـةُ الغـالبـةُ على هـذه الشخصيـةِ هي الصبغـةُ العلميَّـةُ . . كاتبٌ دَرَسَ الشـريعـةَ والعقيـدةَ وربمـا العلومَ الإسلاميةَ كلَّـها ثم اهتمَ بأقوالِ المشايخِ فدوَّنَها وبيّـنَ شرعيتَهـا ، وقد يقتربُ أحياناً مـن نقدِها فيُخرجُ المتطرفَ منها حتى يحافظَ على استقامةِ عقيدتِها .

وتتمثلُ هذه الشخصيةُ بدرجـاتٍ في السرَّاج الـطوسيِّ صاحِب : اللمـعِ ، وفي المكيِّ صـاحـبِ : قـوتِ القلوبِ ، وفي القشيـري صاحب الرسالةِ ، وفي السهروردي صاحبِ : عوارفِ المعارفِ . . ويدلُنا على وجـودِ هذه الشخصيـةِ وعلى موضـوعيتِها العلميـةِ ، أنَّ علماءَ الشريعـةِ تتبنَّـى كُتُبَهُـمْ ، وتَرضـى عن سـلامةِ عقيـدتِها . . وكثيـراً ما يـردُ على غلافِ كتبِهم تحت اسمِ المؤلف : « لـلامـامِ الجامعِ بين الشريعةِ والحقيقةِ » .

وشخصيةُ العالمِ لا تَستخدمُ عادةً مفـرداتٍ صوفيَّـةً خـاصةً ، إذْ تكتفي كتبُهم بجمعِ أقوالِ المتصوفةِ ، وهم يكتفون بحملِ ميـزانِ

العقلِ الشرعيِّ يبرِّرونَ ، يشرحـونَ ، يتعاطفـونَ ، يُنكِرونَ . . ولا نَكادُ نجدُ عندَهم مفرداً جديداً مُبدَعا ، بـل شروحـاتٍ لما يتـداولُ الصوفيةُ من مفرداتٍ . .

وجاءتْ كتبُ هؤلاءِ العلماءِ الكاتبينَ جامعـةً في صفحاتهـا لكلِ أنماطِ الشخصيةِ الصوفيةِ فنجدُ العارفَ إلى جانبِ الزاهدِ إلى جانب العابدِ ، والصوفيَّ الى جانبِ صاحبِ الحالِ والـوليِّ . . وهكذا لا تُميـزُ هذه الكتبُ ـ في الغـالب ـ بين أنماطِ الشخصيـاتِ ، ولكنها ترتبُ الأشخاصَ بحسبِ طبقاتِهم الزمنيةِ ، أو بحسـبِ أقوالِهم في الأحوالِ والمقاماتِ . . ترتبُ التصوفَ والوجوهَ الصوفيَّـةَ كما يرتبُ أيُّ كاتبٍ كتابَهُ : بحسبِ المواضيعِ أو بحسب الطبقاتِ الزمنيةِ .

والقيمـةُ الكبرى لهـذه المؤلفاتِ تكمنُ في أنّـهـا حفظتْ أقـوالَ الصـوفيةِ وذلـك قبلَ وجـودِ الكتابِ الصـوفيِّ الخـاصِّ . . ومعـظمُ الرجالِ الذين أرّخَتْ لهم هذه المؤلفات لم يحفظِ الزمـانُ كتبَهُمْ ، ورُبَّـمَـا فُقِـدَتْ أو هي بحكمِ المفقـودةِ ، وربَّـمـا لم يـدوّنْ هؤلاء الرجالُ كتباً بل اكتفوا بالحياةِ الصوفيةِ وأقوالٍ يتناقلُهـا الحَفَظَـةُ . . فلو أخذنا مثلاً الرسالةَ القشيريةَ لوجدْنا فيها ٨٣ ثلاثاً وثمانين ترجمةً الى جـانب ١٠٥ مـائـة وخمسـة مصـطلحـات أو أكثـرَ . . وهـذه المصطلحاتُ استخدمَها ابن عربي جميعاً في كُتُبِهِ .

■ **الشخصيةُ الثانيةُ** : هيَ شخصيةُ السالكِ التي كرَّسَتْها الـطرقُ

الصوفيةُ . . وبرزتْ هذه الشخصيــةُ وتمثلتْ في علاقــةِ التعلمِ بين الشيخِ والمريد . فالطرقُ الصوفيةُ تنطلقُ من مقولةٍ أساسيةٍ تقولُ إن التصــوفَ قضيــةٌ تعليميــةٌ ، عــلاقــةُ تعلّــمٍ وتعليمٍ بينَ الشيــخِ والمريدِ . . بمعنى أن الشيخَ الواصلَ يمكنُهُ أن يُسَلِّــكَ مريداً يطلبُ الوصولَ ، وأنَّ الطريقَ الصوفيَّ بأحوالِهِ ومقاماتِه قابلٌ للإكتسابِ إلى حدٍ ما .

وهنا لا نرى أن ابن عربي ورثَ الكثيرَ عن شيوخِ الطرقِ الصوفيةِ على الرغمِ من طريقتِهِ الأكبريةِ ، ويرجــعُ السببُ في ذلك الى أنَّــه في الأساسِ من العارفينَ أهلِ المكاشَفَةِ ، الذين يعلمــون يقيناً أن حدود التعليمِ تقفُ عندَ أبوابِ الفتوحِ والمكاشفةِ ، ويعلمونَ يقيناً أن الفتوحَ والمكاشفةَ هما البدايةُ لشخصيةٍ جديدة ، ولهويّــةٍ جديدةٍ ينفردُ بها السالكُ عن عمومِ المريدينَ . . وعلى الرغمِ من ذلك لم تتركْ مؤلفاتُ إبن عــربي المفرداتِ التي طَــوَّرَتْها وأنتجتْهــا الطرقُ : فأخذَ أسماءَ الأحوالِ والمقاماتِ كلها وأسماءَ الخلواتِ وأنــواعَها ، وأسماءَ أركانِ الطريقِ والمجاهدةِ ، وكلَّ ما لا بدَّ منهُ للمريــدِ إن لم يجدِ الشيخ . . وحتى إن وجدَه .

■ **الشخصيةُ الثالثةُ** : هي شخصيةُ « **صاحب الحال** »(*) ، الذي

(*) عبــارة « صاحب الحــال » استفدتهــا من كلام الأميــر الفضــل بن العبــاس الدندراوي ، ومن رؤيتِهِ للشخصيةِ الصوفيةِ .

حَلَّ به حالٌ من اللهِ عز وجل ، حالٌ سَحَقَهُ ومَحَقَهُ وأفناهُ وأذهبَهُ عن كلِ ما سوى اللهِ عزَّ وجلَّ . . حال لا يتلوّن ، بل على العكس يُلوِّنُ رؤيةَ الصوفيِّ كلَّها ويستبدُّ بكليـةِ نشاطِـه ورؤيتِهِ ، فيغيبُ الصـوفيُّ هنا عن كلِ شيءٍ ويحضُر لحالِهِ فقط .

وصاحبُ الحالِ يجتازُ المسافاتِ الصفاتيةَ والزمنيـةَ الفاصلةَ بين المقاماتِ والمنازِلِ بسرعةٍ مذهلةٍ ، وذلك لأنَّ الحَالَ له طاقةٌ فاعلةٌ في وجدانِ الصوفيِّ تُغيِّبُهُ عن رؤيةِ نفسِهِ وحظوظِها ، وعن رؤيةِ الدنيا ومغرياتِها . . وبالتالي يتمكّـنُ صاحبُ الحالِ من اجتيازِ المقاماتِ ، وهو مُغَيَّـبٌ عن إحساسِهِ بوطـأةِ الريـاضةِ والمجـاهدةِ . . سُئِـل أبو يزيد ، وهـو من أصحابِ الحـالِ عن ابتدائِـهِ وزُهدِه فقـال : ليسَ للزهدِ منزلةٌ [أي قيمة] فقيلَ له : لماذا ؟ فقالَ : لأني كنتُ ، ثلاثةَ أيامٍ ، في الزهدِ فلمّـا كانَ اليومُ الرابـعُ خرجتُ منـهُ ، أليومُ الأوَّلُ زهـدتُ في الدنيـا وما فيهـا ، واليومُ الثـاني زهدتُ في الآخـرةِ وما فيها ، واليومُ الثالثُ زهدتُ فيما سوى اللهِ ، فلما كان اليومُ الرابعُ لم يبقَ لي سوى اللهِ ، فهِمْتُ ، فسمعتُ هاتفـاً يقولُ : يـا أبا يـزيدٍ لا تقـوى معنا . فقلتُ : هـذا الذي أُريـدُ . فسمعتُ قـائـلاً يقـولُ : وجدتَ ، وجدتَ(١٨) .

وهكـذا أصحابُ الأحـوالِ ، يحملُهُم الحالُ بعيـداً عن مسيـرةِ

(١٨) الرسالة القشيريه ص ١٤ .

جماعةِ السلوكِ المضبوطةِ الخطواتِ المرسومةِ المسافاتِ ، فيستوحشونَ في عزلتِهِمْ ، ويتصبَّرونَ ولا يَصبرون عن ربِّهم لحظةً . . أهلُ السلوكِ يُجاهدونَ الدنيا طَلَباً للحقِّ ، وأهلُ الحالِ يُصَابرونَ الدنيا مَرضاةً للحقِّ . . ومنهم مَنْ يستطيعُ فيها صبراً ومنهم مَنْ لا يستطيعُ فيها صَبْراً ، كأبي يزيدٍ الذي كلما أرادَ الرجوعَ الى الصَّحوِ ، ودُنيا الناسِ ، يُغمى عليه حتى كان الخطابُ : ردوا إليَّ حبيبي ، فإنَّهُ لا صبرَ لهُ عني . . وكالحلَّاج الذي كانَ يسيرُ في شوارعِ بغدادَ يستنجدُ بقَتَلَتِهِ أنْ يُعَجِّلوا : اقتلوني يا ثِقاتي . .

وشخصيةُ صاحبِ الحالِ تجلَّتْ في أبي يزيد ، وفي الحلَّاج ، وفي الجنيْدِ البغدادي وغيرِهم من الشخصياتِ الصوفية ، فشَطَحَ أبو يزيدٍ تحت وطأةِ الحالِ . وكذلك الحلاجُ أسكرَهُ حالُ العشقِ فلم يطقْ صبراً في ضميرِ المخاطبِ واستجارَ من البَيْنِ ؛ قائلاً : « فارفعْ بفضلِكَ أَنيّيَ من البين » ، والجنيد البغدادي حلَّ فيه توحيدٌ فشَهِدَ الانسانَ الكاملَ شبحاً مسوّى والله عز وجل يقومُ عنهُ بما يريدُه منهُ . .

هذه هي أصولُ ابن عربي الصوفية ، والقارىءُ لابن عربي ما لم يتلمسْ أصولَه فإنّه سيقعُ في أخطاءٍ فادحةٍ ، كما حدثَ لعباس العزاوي الذي اتهمَ ابن عربي بأنّهُ يرفعُ التكاليفَ ويوردُ قولَهُ على الشكلِ التالي : « فالعبدُ ربٌّ والله عبدٌ ليتَ شعري مَنِ

المكلَّفُ »[١٩] وطبعاً النصُ الذي يوردُه العزاوي لم يردْ عندَ ابنِ عربي ، فابن عربي لم يقلْ : « أللهُ عبدٌ » . ونصُ ابن عربي الصحيحُ هو :

«الربُ حقٌ والعبدُ حقْ يا ليتَ شعري مَن المكلَّفْ
ان قلتَ عبدٌ فذاكَ مَيْتٌ أو قلتَ ربٌ أنَّى يُكَلَّفْ

فهو سبحانَهُ يطيعُ نفسَهُ إذا شَاءَ بخلقِهِ . . فليس إلَّا أشباحٌ خاليةٌ على عروشِها خاويةٌ[٢٠] » وهذا النصُ على عكسِ ما يقولُ العزاوي يُثبتُ أن ابن عربيٍ يقولُ بالتكليفِ لأنه يسألُ : مَن المكلف ؟ فاثبت بهذه العبارة الاستفهاميـة التكليفَ والمكلفَ، وسؤالُ «من المكلَّف» لا يشككُ في التكليفِ، بل يلامسُ هويـةَ المكلفِ. وجملُ ابنِ عربيٍ هُنا هيَ نفسُها جملُ الجنيْدِ البغداديِّ لا تفترقُ عنها إلَّا في الأسلوبِ ، فالجنيدُ في تجربتِهِ الوجدانيةِ وعندَ فنائِهِ في التوحيدِ رأى أنَّ الانسانَ شبحٌ مسوًّى فانٍ غيرُ موجودٍ لنفسِهِ موجودٌ لربِهِ فقط ؛ ويقومُ عنهُ ربُّه بما يريدُه منهُ .

وهكذا نرى آبن عربيٍ وارثاً لتجربةِ أهلِ الحالِ ، وحيثُ أنّهُ لا يمكنُهُ أن يرثَ أحوالَهم جميعَها ، لأنَّ الحالَ هو واحدٌ لا يقبلُ التعددَ

---

(١٩) الكتاب التذكاري ص ١٤٣ .

(٢٠) الفتوحات ج ١ ص ٢ .

أو الجمعَ : أحوال ، ولا يقبلُ المشاركةَ أيضاً . . فما هو إذنْ هـذا الحالُ الواحدُ الذي مكّـنَ آبنَ عـربيٍ من معرفـةِ احوالِ السـابقينَ كلّـهم ، دونَ أن يُفنيه حالٌ منها ، ويأتي الجـوابُ تصدِّقُـهُ نصوصُ آبنِ عربيٍ ، إنه أي ابن عربي : صاحبُ حالٍ ، وحالُه : العِلْمُ . فآبنُ عربي يُكاشَفُ بأحوالِ السابقينَ مكاشفةً علميةً دونَ أن تحلَّ فيه وتُفنيـه ، فيعلمُها بـالمكاشفـةِ ويعلمُ حقيقتَهـا . . بـآختصـارٍ ، إبنُ عـربيٍ هـوَ وارثٌ ، ورثَ أهـلَ الحـالِ ، ورثَ علومَهُمْ ، وَوَرَثَ لغتَهُمْ التي تظهرُ في كلِ مفرداتِ الفناءِ والعشقِ .

■ **الشخصيةُ الرابعةُ** : هي **شخصيةُ العارف** ، وهو الذي لم يقفْ مع موضوعٍ محددٍ أو حالٍ معيّـنٍ ، بل طَهَّـرَ الأعماقَ وانتظرَ تجلّـي المعرفةِ ؛ ونجدُ معالمَ هذه الشخصيةِ في أقوالِ المشايـخ ؛ يقول أبو عثمانٍ المغربي : العارفُ تضيءُ له أنوارُ العلمِ فيُبصرُ به عجائبَ الغيبِ[٢١] . .

فالعارفُ إذنْ هـو مَنْ أُنيرتْ لـهُ عجائبُ الغيبِ ، فـاحتارَ أمـامها وعبَّـرَ عنها بلغةٍ مخصوصةٍ حيَّـرتْ غيرَ المتمكّـنِ ، ونجدُ معالمَ هذه اللغةِ عندَ سهل التستري في مفـرداتِه : « عمـودُ النور » ، و« فِـطرةُ

---

(٢١) الرسالة القشيرية ص ١٤٣ .

الميثاق »[٢٢] ، ونلاحظُ مدى اقترابِها من لغةِ ابنِ عـربي ، وكذلـك نجدها في لغة ابن قسيّ في كتابِهِ : « خلعُ النعلين واقتباسُ الأنـوارِ من مـوضِـعِ القَــدَمَيْنِ » ، كتـابٌ حتى عنــوانُـه يعكسُ لغــةَ ابن عربي . .

* * *

ابنُ عربي إذن هو وارثٌ للتجربةِ الصوفيةِ بكلِ وجوهِها ، ووارثٌ للغةِ الصوفيةِ بكلِ مفرداتِها :

ورثَ مفـرداتِ علمِ المعاملةِ ومفـرداتِ الأحوالِ والمقـامـات ، وهي اللغةُ التي برزتْ مع الشخصيتينِ الأولى والثانيـةِ ، أي العالِمِ الصوفيّ وأهلِ الطريقِ والتسليكِ . . ومَنْ يُراجع الفصـلَ الثاني من الفتوحاتِ المكيةِ وهو القسمُ المختصُ بالمعاملاتِ ويتكوّن من ١١٦ بـاباً (من البـاب رقم ٧٤ الى ١٨٩) يجد إبنَ عـربيٍ يمشي على خُـطى القشيري يُعـارضُ مقامـاتِه مقـامـاً بمقام. وورثَ ابن عـربي كـذلك ، مفرداتِ أهلِ المكـاشفَةِ ، وهي اللغـةُ التي ظهـرتْ مـع الشخصيتينِ الثالثةِ والرابعةِ أعني صاحبَ الحالِ والعارفِ . وتتمثّـلُ هـذه اللغةُ في جميـعِ مفرداتِ الفنـاءِ كالسحقِ والمحقِ والمحـوِ

(٢٢) مـاسينيون ، نشـأة المصطلح (النسخـة الفـرنسيـة) ، ص ٥٨ « عمـود النور » ، ص ٢٩٥ « فطرة الميثاق » .

والـذهابِ والاستغـراقِ والاستهلاكِ والأخـذِ والاختـطافِ والفَقْـدِ ، وجميعِ مفرداتِ المخاطبةِ : كالالقاءِ والتعـريفِ والتعليمِ والخاطـرِ والخـطابِ والزاجـرِ ، وجميعِ مفـرداتِ التـوحيـدِ : كـالـوحـدانيـةِ والواحديةِ والفردانيةِ والفرديةِ والإفرادِ والتفريدِ وهكذا . .

ونـظرةٌ خاطفـةٌ على معجمِ مفرداتِ ابن عـربي ، ومقارنتُـهُ مـع المفرداتِ الواردةِ في الرسالةِ القشيريةِ واللُّـمْعِ ، تبيِّـنُ لنا كيفَ أنّـه لم يتركْ مفرداً قيلَ قبلَهُ دونَ أن يستخدمَهُ .

III

تطويعُ اللغةِ الموروثةِ وتطبيعُها

رأينا أنَّ آبنَ عربيٍ ورثَ اللغةَ الصوفيـةَ السابقـةَ بِشِقَّيْهـا ، لغـةَ المعـاملةِ ولغةَ المكـاشفةِ ؛ ولكنّـهُ ككـلِ وارثٍ يطبـعُ الموروثَ ، ويحوِّلُهُ الى شيءٍ يخصُهُ ، على العكسِ منِ الجامـعِ الذي ينتمي الى أهلِ تجميعِ النصوصِ وشرحِها كما سبقَ وأشرنا في المقـارنةِ بين ابنِ عربيٍ الوأرثِ والقشيريِّ الجامعِ .

ولو أخذنا أيَّ مفـردٍ مـن المفـرداتِ أو أيَّ مقامٍ من المقـاماتِ الصـوفيةِ ، وقـارنّـا بين طرحِ القشيـريِّ لهُ وبينَ طـرحِ آبنِ عربيِ لتبيَّنَ لنـا الفرقُ بين الإرثِ والتجميـعِ ، فالقشيـريُّ ينقـلُ في «الـرسـالـةِ» أقاويلَ الشيوخِ ونصوصَهُمْ ولا تخرجُ كتابـاتُهُ تقـريباً عن قـالَ فلانٌ وقيلَ ؛ وعندما لا تكونُ أقوالُ الصوفيةِ واضحةً لا يجدُ أمامَهُ مخرجاً

ولا عبارةً تمكّنهُ من فَهْمِ المسمَّى وتفهيمِهِ للقارىءِ كما حَدَثَ عند تعريفِه « للسِّر » مثلاً[٢٣] . فالقشيريُّ ينقلُ أقوالَ الصوفيةِ دون أن يفكِّكَها ويعيدَ تركيبَها بما يتلاءمُ ورؤيتَهُ ، مما يُشعرنا بغيابِ هذه الرؤيةِ في الرسالة ، وتظلُّ أقاويلُ المشايخِ عندَهُ مجموعةً على صيغةِ أبوابٍ . ونلاحظُ أنَّ القشيريَّ لا يقترحُ عبرَ هذِه الأبوابِ خطةَ تسليكٍ كما فعلَ المكيُّ في قوتِ القلوبِ ، أو الطوسيُّ في آللَّمعِ ، حين حصرا الطريقَ الصوفيَّ في منازلَ محددةٍ للسالكينَ فاصلينَ المقاماتِ عن المجاهداتِ والرياضياتِ والأعمالِ . .

وهكذا جمعَ القشيريُّ في رسالتِهِ بين الأعمالِ والمقاماتِ فوضعَ الجوعَ والخلوةَ والمجاهدةَ مع الزهدِ والتوبةِ والخوفِ والرجاءِ، فجمعَ بذلك وعلى مستوى واحدٍ أعمالَ السالكِ ومقاماتِه . وتابَعَهُ آبنُ عربيٍ جامعاً أبوابَ القشيريِّ تحت عنوانٍ واحدٍ هو : المعاملاتُ ، وضمَّنَهُ كلَّ التجربةِ الصوفيةِ الموروثةِ . . ولكنه كانَ يخرجُ عن كلِ بابٍ من الأبوابِ وعن كلِ مفهومٍ موروثٍ ، بمفهومِهِ الجديدِ وعبارتِهِ الجديدةِ ، « فمقامُ التوبةِ » الموروثُ يتبعُهُ مقامُ : « تركِ التوبةِ » وهو مقامٌ جديدٌ وتجربةٌ جديدةٌ ومسمىً جديد وعبارةٌ اصطلاحيةٌ جديدةٌ . .

نرى آبنَ عربيٍ في هذا القسمِ من الفتوحاتِ ـ أي في قسمِ

(٢٣) الرسالة ص ٤٥ .

المعـامـلاتِ ، يتنـاولُ المفـردَ القـديمَ بـالبحثِ ، ولا يكتفي بالاقتباسِ ، وبإيرادِ أقوالِ المتقدمينَ بل يناقشُهُمْ : يأخذُ « المقامَ » مثلاً من حيثيَّاتِهِ المختلفةِ ، يجدُ أنَّه يختلفُ مضمونـاً بحسبِ المتحقِّقِ بـهِ إذا كَان من أربـابِ المـواقفِ كـالنفَّـري ، أو كـانَ من السالكينَ أربابِ المعاملاتِ[٢٤] كلُّ ذلكَ يدلُّ على ثقافةِ ابن عربي الصوفيةِ من ناحيةٍ ، وعلى معـرفتِهِ التـامـةِ بكـلِ الفكـرِ الصـوفيِّ السابـق فهو يعـرفُ السالـكَ والواقفَ ، يعـرفُ الفرقَ بينَ الـوقفةِ والشهـودِ ، وبينَ التعاملِ والمَشْيِ وهكذا . . فنتـجَ عن كُلِّ هـذهِ المعـرفةِ أنـهُ معَ آبنِ عـربيٍ تنـظمتِ الـرؤيـةُ الصـوفيـةُ ، وسُمِّيَتِ المُسمَّـياتُ بأسمائها ، ولمْ نَعُدْ نحتارُ أمامَ عشراتٍ من الأسمـاءِ قَدْ تكونُ لمُسمَّـى واحدٍ ، وقد تتعددُ بتعددِ السالكينَ والواقفينَ .

وهكـذا طوَّعَ آبنُ عـربي الموروثَ كلَّهُ جـاعلاً منـهُ مقدمـاتِهِ الفكـريـةَ والسلوكيةَ ونقطةَ آنطلاقٍ وترقٍ الى ما وراءها[٢٥] . وكان من نتيجةِ ما فعلَهُ ابن عـربيٍ أن تـوحّـدتِ اللغـةُ الصـوفيـةُ ، من خـلالِ تقنيـةِ

---

(٢٤) را . الفتوحات المكية : مثلاً « مقام التوبة » ج ٢ ص ١٤٢ « المقام عند أرباب المعاملات والمقام عند أرباب المواقف » .

(٢٥) راجع القسم الثاني من الفتوحات : المعاملات، حيث تتضح مواكبة ابن عربي للقشيَري في أبوابه ، وكيف أنه يخرج في كل باب من اللغة والتجربة الموروثة الى اللغة والتجربة الجديدة .

آستيعابِ الجديدِ للقديمِ والانطلاقِ منهُ دائماً الى ما هـو أعلى . . وهـذا التَّرقّي ومـا يسبقُـهُ من آستيعـابٍ ، هـو سِمَـةٌ صـوفيَّـةٌ ، لأن التـرابيةَ هي من صميمِ الـرؤيـةِ الصـوفيـةِ، رؤيـةٌ تفسـحُ فيهـا مكـانـاً للنخبةِ . . وتظهرُ بشكلٍ واضـحٍ في كلامِ المتصـوّفة عن التـوحيد مثلاً : ففي المرتبةِ الأولى يأتي توحيدُ العوامِ ، وفي المرتبة الرابعةِ توحيدُ خُلاَصَةِ خـاصَّة الخـاصَّةِ[٢٦] . فـالتصوفُ لا يُلغي صحيحـاً متقدماً من أجل رؤيةٍ أعلى ، بل على العكس ، يأتي الجـديدُ على أنه مرتبةٌ تأخـذُ مكانتَهـا في سُلَّمِ الرؤيـةِ الصوفيَّـةِ . . رؤيةٌ تـراتبيةٌ تعكسُ رؤيَتَهُمْ للجنَّةِ في تَراتُبِ مقاماتِها .

* * *

(٢٦) راجع رسائل الجنيد . رسالة في التوحيد .

الفصل الرابع

شُهود إبن عَربي وَمَولِدِ لُغَةٍ جَديدَة

إبنُ عربي سليلُ قومٍ وجدوا المعرفةَ ببدنٍ أضناهُ الجوعُ والسهرُ وكثرةُ الصلاةِ ، وبنفسٍ خلَّصَهَا الصمتُ ، صمتت فلم تطلبْ سوى الله ولمْ تأمرْ بسِوى ؛ وبقلبٍ سلّمَهُ الصومُ ؛ صام ولم ينظرْ إلى غيرٍ .. فجعلَ لهمْ اللهُ عزَّ وجلَّ البُشرىٰ في الحياةِ الدنيا ، وكشفَ لهم عنْ عوالمَ مستورةٍ ، وكاشَفَهُمْ بأسرارٍ مَخَضَتْ أعماقَهُمْ ، فوُلِدَتْ أرواحُهم ثانيةً في أبدانِهِم ، وأخذتْ حُضوراً مستقلاً متخفِّفاً منْ علاقةِ البدنِ . ووُجِدَتْ ، أي أرواحُهُمْ ، في عوالمَ وحضراتٍ ومشاهداتٍ أضافتْ الى تجاربِهم الحسيةِ الظاهرةِ المشتركةِ مع الجميعِ ، تجاربَ حسيةً أخرى ظاهرةً لهم وخاصةً بهِمْ فقط .. فلم يتكلَّموا إلا عن تجربةٍ محسوسةٍ وعن خُبرةٍ مَعيشةٍ وعن عِلْمٍ مُكَاشَفٍ وعن عوالمَ مُشاهدة .. من هنا نشعرُ بالتقصيرِ عن اللَّحَاقِ بِهِمْ ، لأن عيونَهم ترىَ ما لا نرَى ، ولأنهم يُشَارِكونَ في عالمٍ مأهولٍ بالأنبياءِ والأولياءِ والملائكةِ يأخذونَ فيه مرتبتَهم ونحن أسرى

عيونٍ لا يمتدُّ بصرُها مخترقاً الحواجزَ ، وأَحْبَاسُ عالَمٍ مأهولٍ ببشرٍ يقصّـرونَ حتى عن رتبـةِ الصـالحينَ ، فكيفَ بـالأولياءِ والأنبيـاءِ والملائكةِ !

وابن عربي كسليلِ طائفةٍ يحدِّثُها قلبُها عن ربِّـها ، حَـرَّكَ رواكدَ العلومِ المكنوزةِ تحتَ حائطِ الزمنِ تنتظرُ أن يبلُغَ الوجدانُ الصوفيُّ أشُـدَّهُ ويحتملَ إرثَ الأسـرارِ . . وكان إبنُ عـربي . . هو الـوارثُ المنتظَرُ ؛ ولم يكتمْ مكانَتَهُ بل قدَّمَ بها فتوحاتِهِ ، وعرَّفَنَا منذ البدايةِ بالهويةِ الروحيةِ لكاتبِ الفتوحاتِ : لقد شاهـدَ النبيَّ صلى الله عليهِ وسلَّـمَ في عالَمِ المثالِ ، مكاشفةً قلبيةً ، وجميعُ الرسلِ بينَ يديهِ مصطفُّـونَ ، وأُمَّـتُهُ عليه ملتفونَ ، وملائكةُ التسخيرِ من حولِ عرشِ مقامِهِ حافُّـونَ ، والملائكةُ المولَّـدةُ منَ الأعمالِ بين يدَيْهِ صافّـونَ ، والصِّـدِّيقُ عنْ يمينِـهِ، والفـاروقُ عن يسـارِهِ ، والخَتْمُ بينَ يـديـهِ يحـدِّثُهُ ، والامـامُ عليٌّ يتـرجمُ عن الخَتْمِ بلسـانِـهِ ، وذو النـوريْنِ مشتملٌ برداءِ حيائِهِ ، وإبن عـربي وراءَ الخَتْمِ ، ثم نُصبَ له منبـرٌ على جبهتِهِ مكتوبٌ هذا هو المقامُ المحمديُّ الأطهرُ ، مَنْ رُقِّـيَ فيه فَقَدْ ورثَهُ وأرسلَهُ الحقُّ حافظاً لحرمةِ الشريعةِ المحمديةِ[٢٧] .

ويتابعُ قارىءُ الفتوحاتِ مسارَهُ مـع ابنِ عربيٍ وفي كـلِ صفحةٍ

---

(٢٧) الفتوحات ج ١ ص ص ١ - ٢ .

يقفزُ أمامَ أعيُنِه مشهدٌ جديدٌ ، يشهدْ لابن عربيٍ بـالتفردِ وبمفـارقتِهِ لِخِبْراتِ الناسِ . . إنسـانٌ يتحلَّلُ ، ويتركَّـبُ : يتحلَّلُ في معـراجِهِ الى ربِّـهِ ، فيأخذُ كلُ عالَمٍ منهُ في الطريقِ ما يناسبُهُ ، تأخذُ الأرضُ منه البدنَ ويأخذُ عالَمُ النارِ منه النفسَ وهكذا . . حتى لا يبقَى منهُ ، بعدَ مفارقتِهِ لكلِ عناصِرِهِ عندَ مرورِه بعوالِمِها إلا « السر » الذي عنده من اللهِ ؛ فلا يُشاهدُ إلا بِهِ ، ولا يسمعُ الخطابَ إلاَّ بِهِ . ويرجعُ ابنُ عربيٍ من عروجِهِ ، مِنْ مشهدِهِ ، فتتركبُ صورتُهُ في طريقِ العـودةِ إذ يردُّ إليهِ كلُ عالَمٍ ما كانَ أخذَه منهُ(٢٨) .

ولا أظنُّ أنَّ أحداً يعيشُ لحظاتٍ مماثلةً ، لحظاتٍ ليست نادرةً بل تتكررُ وتكادُ لا تنقطعُ أو تنحسِرُ ـ إذا أخذنا بالاعتبارِ كلَّ المشاهداتِ التي دَخَلَها ابنُ عربي ودوَّنَها في كتبِهِ ـ ويظلُ كالآخـرين . . وهذا كتـابُ الفتوحـاتِ المكيةِ تكـادُ كلُ صفحـةٍ من صفحاتِـهِ تروي عن دخولِ إبن عربيٍ الى أرضٍ أو عن التقائِهِ بشخصٍ في تَجَلٍ ، أو عن سَمَاعِهِ ، أو عن شُهودِه . . وكتبُهُ الأخرى كذلك : فـ«الإسرا الى المقامِ الأسرى » هو منامٌ شَهِدَه سرُّهُ المتهجِّـدُ القائمُ . . و« رسالـةُ مشاهدِ الاسرارِ القدسيـةِ » تدوينٌ لتنقُلِهِ في المشـاهدِ ، يفتتـحُ كلَّ مشهدٍ قائلاً : « أشهدني الحق . . وقال لي . . » . باختصار ، نقولُ إنَّ

---

(٢٨) المرجع السابق ج ١ ص ١٦٨ .

آبن عربي هو رجلُ المشاهدِ في تاريخِ الفكرِ الصوفي ، ينتقلُ من مشهدٍ الى مشهدٍ ، ومن تَجَلٍ الى تجلٍ ، ومن عالَمٍ الى عالمٍ ، ومن أرضٍ إلى أرضٍ . . حياةُ رؤىً تبدأُ من ذاتِهِ وتشعُ في كلِ آتجاهٍ ، رؤىً تكادُ لا تنقطعُ في يقظةٍ أو في منامٍ . . فإنْ كان النفريُّ والبسطاميُّ من أربابِ المَوَاقِفِ كما يقولُ ابن عربي فهو تنطبقُ عليه في رأينا عبارةُ : من أربابِ المشاهدِ ، مشاهدُ تتوالى فلا يقفُ مع مشهدٍ دون مشهدٍ ، ولا مع حالٍ دون حالٍ . . والمشهدُ بصرٌ وإبصارٌ ورؤيةٌ .

ونَتَجَ عن كونِ ابنِ عربيٍ رجلَ المشاهدِ عدةُ نتائجَ ، نتكلمُ هنا على أهمِّها المتمثلِ في تحوُّلِ النظرِ الصوفيِّ منَ « الذاتِ » التي كانت موضوعَ المعاملةِ ، إلى « الكونِ » الذي أصبحَ موضوعَ الشهودِ . . وهذه النقلةُ للنظرِ الصوفيِّ من الأعماقِ الى الآفاقِ ، حررتْ الفكرَ وأعطتْهُ أُفقاً جديداً للانطلاقِ ، إذْ كادَ يختنقُ بعدَ زمنِ الغزالي في دائرةِ الذاتِ والمعاملةِ، لا يكادُ يخرجُ إلا لِماماً مع العارفينَ، وبشكلٍ جزئيٍ ومتناثرٍ؛ ويأتي التعبيرُ عن هذا الخروجِ مجزوءاً وخجولاً . . وربما يرجعُ السببُ في عدمِ تحقُّقِ هذه النقلةِ مع المتقدمينَ على آبنِ عربيٍ ، الى أنهُ لم يكن عرفانُ العارفِ من الوضوحِ ومن الكثرةِ بحيثُ يفجّرُ هذا الفيضانَ الجارفَ الذي تفجَّرَ مع آبنِ عربي . .

وتاريخُ الفكرِ الانسانيِّ هو تاريخٌ للنُقُلاتِ التي حَقَّـقَها المفكرونَ .. كلُ نقلةٍ حَرّكـتِ الفكرَ وأحيَتْهُ لأنها فتحتْ أمامه آفاقاً جديدة.. وتاريخُ الفلسفةِ والعلومِ هـوتاريـخٌ لهذه النُقُلاتِ .. سقراطُ أحدثَ نقلةً في اهتمامِ الفكرِ اليـونانيِّ فـأرجعَهُ من الكـونِ الى الانسانِ ، وديكارتُ وكانطُ أحدثـا نقلةً مهّدتْ للفلسفةِ الحـديثةِ، وكـذا نيوتنُ في الفيـزياءِ ، وهكـذا .. فمَنْ يستطيـعُ أن ينقلَ الفكـرَ من ميدانٍ الى ميدانٍ هو الذي يطبعُ مسارَ التاريخِ الفكريِّ بطابِعِه ؛ وهذا مـا فعلَه ابن عربي نَقَلَ الفكـرَ الصوفيَّ من المعـاملةِ الى المكاشفـةِ ، ونَقَلَ اللغـةَ الصـوفيـةَ من لغـةِ الأعمـاقِ والمعـامـلاتِ الى لغـةِ الآفـاقِ والمشاهداتِ فطَبَعَ الفكرَ الصوفيَّ اللاحقَ بطابِعِهِ .

وهـذه النقلةُ التي أحدثَهـا ابن عربيٍ مَـوّهتْ على الـدارسينَ ، وظنوا بأن القَطْعَ قد حدثَ بينَ التجربةِ الصوفيةِ السابقةِ وبين تجربةِ ابنِ عربي .. وذلكَ لأن ابنَ عـربي لمْ يقُلْ إنـه يجبُ أن ننظرَ الى الآفـاقِ ، أو إنه علينـا أن ننقلَ التجـربةَ الصـوفيةَ من المعـاملةِ الى المشاهدةِ ؛ إبن عربي لمْ ينظِّـرْ لهـذه النُقْلةِ ، بل اكتفى بـأنْ حوَّلَ وجهَهُ ـ طوعاً أو قسراً ـ الى جهةِ الشهودِ ، فتحولتْ معه بالتبعيةِ أنظارُ الصوفيةِ .. نظراً لغزارةِ الانتاجِ الذي أعطاهُ .. فمَنْ مِنَ الصوفيـةِ بعدَ ابنِ عربيٍ يستطيعُ أن يتخطّـى هذا السيلَ الجارفَ من الشهودِ عوداً الى معاملةٍ بسيطةٍ ، بل أضحت المعاملةُ بعدَ ابن عربيٍ شجرةَ

خريفٍ تنتظرُ أن تُورِقَ في ربيعِ الشهودِ .

وهكذا شهودُ ابنِ عربي يتتابعُ ويتوالى جاعلاً منهُ رجلَ الشهودِ ، ولكنَّ الشهودَ وحدَهُ لا يعطي لغةً ، وخاصةً إذا جاءَ التعبيرُ عنهُ على صيغةِ الروايةِ أو على صيغةِ الجملِ الفعليَّةِ . . الشهودُ لا يعطي لغةً ولكنه يمكن أن يكونَ الأرضَ التي تنمو عليها اللغةُ بكلِ مفرداتِها ومصطلحاتِها . .

ونتساءَلُ الآن ما هو عند ابن عربي هذا الشهودُ الذي عنه نتجتْ هذهِ اللغةُ كلها وهذه المفرداتُ والمصطلحاتُ الجديدةُ كلُّها . . ثم إذا استطعنا تحديدَ هُويَّةِ هذا الشهودِ نتساءلُ أيضاً : كيفَ نَتَجَ عن هذا الشهودِ مفرداتٌ ؟ فالسؤالُ الأولُ يمسُّ هويةَ الشهودِ ؛ والسؤالُ الثاني يبحثُ في كيفيةِ وجودِ المفردِ عنِ الشهودِ . . وحتى لو أَجَبْنَا عن هذين السؤالينِ ، يبقى أن ندرسَ المفرداتِ دراسةً تقنيةً ، لمعرفةِ القوانينِ التي حكمتْ ايجادَ وتكوّنَ هذِهِ المفرداتِ ، ونقسِّمُ بحثَنَا للإجابةِ على هذه الأسئلةِ الثلاثةِ الى أربعِ فقراتٍ :

في الأولى نتكلمُ على الشهودِ المُبدِع والمنتِج لهذِه اللغةِ .

وفي الفقرةِ الثانيةِ ، نتكلمُ على التسميةِ وأنَّها أساسُ وجودِ المصطَلَحِ .

وفي الفقرةِ الثالثةِ ، نتكلمُ على تحولاتِ اللفظِ المفردِ وعلاقةِ هذا التحولِ بالشهودِ عندَ آبنِ عربي .

وفي فقرةٍ رابعةٍ وأخيرةٍ ، نبيِّنُ أنَّ الاضافةَ هيَ أساسُ الصيغةِ اللغويةِ الجديدةِ التي أبدَعَهاآبنُ عربي . .

I

١ ـ شهودُ ابن عربي

لقد سبقَ أنْ قُلْنَا إنَّ ابنَ عربيٍ هو رجلُ المشاهِد ، في الدرجةِ الأولى ، وأنَّ مشاهدَه تتوالى لا تكادُ تنقطعُ ؛ تتوالى لدرجةٍ لا يمكنُنا معها أن نفصلَ مشاهداتِه بكتابٍ يستقلُ عن آرائِهِ . وكيفَ تنفصلُ المشاهدُ عن الآراءِ وكلُ آرائه مستقاةٌ من مشاهدِهِ . . وأقولُ بصراحةٍ ، إنني حاولتُ أن أفردَ مشاهداتِ ابنِ عربيٍ في بحثٍ مستقلٍ ، ولكنْ وجدتُني أمامَ كلِ صفحاتِهِ إذ لا تكادُ توجدُ فكرةٌ عندَهُ لم تصدُرْ عن مشاهدةٍ من قريبٍ أو بعيد ، فكتابهُ : « فصوص الحكم » أعطاهُ إيّاه النبيُّ صلواتُ اللهِ عليه وأمرَهُ بإخراجِهِ للناس ؛ وكتابُهُ « الإسرا الى المقامِ الأسرى » رؤيةٌ مناميةٌ ، وهكذا . . . ولكن نسمحُ لأنفسِنا بأن نتكلمَ بلغةِ ابن عربي ونسألَ ما هو « الشهودُ الساري » في كلِ شهودٍ عندَ ابنِ عربي ؟ فإذا استطعنا أن نلمسَ « الشهودَ الواحدَ الساري » في كلِ مشاهدةٍ ، استطعنا أن نضعَ يدَنا على خصوصيةِ شهودِهِ وبالتالي على خصوصيةِ لغتِهِ . .

إن الشهودَ الذي طبعَ كلَ مشاهدِ ابن عربي برأينا يتلخصُ بهذه المقولةِ : لا ذاتَ تمتلكُ الوجودَ الذاتيَّ وبالتالي لا شيءَ ذاتياً في

الكـون . . فالكـونُ عبارةٌ عن حقـائقَ مفردةٍ مـوجـودةٍ بـإيجـادٍ دائم مستمرّ ، وهذه الحقائقُ منها البسيطُ ومنها المركبُ ، وهي لا تـوجدُ في العالَمِ المحسوسِ على شكلِها الصرفِ أبداً ، بل توجدُ مضافةً إلى بعضِهـا البعض . . ونُعطي مثـلاً على إضافـةِ الحقائقِ المفـردةِ إلى بعضِها البعضِ ؛ فنقول : إن « الإنسانية » هي حقيقـةٌ مفردةٌ ، كذلك « النباتيةُ » ، كذلك « العِلْمُ » و« الحياةُ » ؛ ولكن كلُ حقيقةٍ مفردةٍ من هذه الحقائق سواءٌ أكانت بسيطةً كالعلمِ والقدرةِ أم كانت مركَّبةً كالإنسانيةِ والحيوانيةِ فهي وإن كانت تنفردُ بحقيقتِها ، إلَّا أنها لا توجدُ في الوجودِ الظاهرِ إلا مضافةً . فالوجودُ الظاهرُ المتعيِّنُ هو عبارةٌ عن : حقائقَ مفردةٍ مضافةٍ ؛ ففي الكون الظاهرِ لا نرى إنساناً صرفْاً لا يحوي غيرَ حقيقةِ الانسانيةِ ، بل يوجدُ متصفـاً بالكثيـرِ من الأوصـافِ الزائـدةِ على إنسانيتِـهِ . وهنـا تكمنُ نـظرةُ ابنِ عـربي : الصفةُ التي يتصفُ بها الموجودُ ليست ذاتيـةً لهُ ، ولا تتحـدُ بحقيقةِ انسانيتِه بل تظلُ زائدةً مضافةً إلى انسانيتِه ومعرضةً للزَوَالِ في كلِ لحـظةٍ . والصفةُ الـوحيـدةُ الـذاتيـةُ لكـلِ حقيقـةٍ مـوجـودةٍ هي : العدم . . . لذلك عندمـا سئل في مشـاهدِ الأسـرارِ القدسيـةِ : مَنْ أنت ؟ قال : العدمُ الظاهرُ .

فالعالمُ جميعُـهُ في عينِ شهودِ ابنِ عـربيٍ هو عبـارةٌ عن حقائقَ مفـردةٍ تركَّبتْ على طـريقةِ الـوصفِ والنسبِ والاضافـةِ . عالَمُ ابن

عربي هو عـالمُ حقائقَ مفـردةٍ ، عالمُ صفـاتيٌّ ، تُوجـدُ فيه الصفـةُ مستقلةً عن الموصوفِ ومضـافةً إليـه ، ولا يستقلُ مـوصوفٌ بصفتِـهِ أبداً لأنّه إن استقلَ بصفتِهِ استغنى ، وخـرجَ عن عبوديتِـهِ الذاتيـةِ . فلو استقلَّ إنسانٌ مثلاً بصفةِ الوجودِ لاستغنى في وجودِه عن اللهِ عزَّ وجلَّ ، وكذلك لو استقلَّ بعلمِهِ أو قُدرتِهِ . فكلُ ما يستقلُ الانسانُ بـه يصبـحُ ذاتياً لـه ، ولا يستطيـعُ بالتـالي أيُّ ظرفٍ أن يحـرمَهُ منـهُ ، وحيث أنَّ الواقعَ الشهوديَّ يُعطينـا أنَّ كلَّ شيءٍ هـو معرَّضٌ للزوالِ فهو بالتالي ليس ذاتياً وإنما مُعَار . .

فكـلُ صفـاتِ الانسـانِ على سبيـلِ المثـالِ هي حقـائقُ مفـردةٌ أُضيفتْ إليـه على سبيـلِ الاعـارةِ . . والانسـانُ مفتقـرٌ أبـداً إلى دوامِهـا ، لـذلـك يقـولُ ابنُ عـربي «بـالخلقِ الجـديـدِ» المستمـرِ مـع الانفـاسِ . . فاللهُ عـزَّ وجلَّ عنـدما يخلقُ الأمثـالَ مع الأنفـاسِ ، يلتبسُ علينا الأمرُ ، ونظنُ أن الصفةَ هيَ ذاتيةٌ للمخلوقاتِ لأننا نَرى استمرارَ وجودِها الذي هو في الواقعِ استمرارُ خلقِ اللهِ لمثلِها على الـدوامِ . . فعَيْنُ الشهودِ تُـرينـا أنْ لا ذاتيَّ في الكـونِ . . الكلُ صفـاتٌ ، والكلُ حقـائقُ معارةٌ ، تُضـافُ إلينا حينـاً أو نُنسبُ إليهـا أحياناً ، والخلقُ المستمرُ يحفظُ وجودَها فينا ويحفظُ دوامَها في أعينِ الناسِ .

عندما يقولُ ابنُ عربيٍ مثلاً : « وقد ثبتَ عند المحققينَ أنه ما في

الـوجـودِ الا اللهُ ، ونحن إن كنـا مـوجـودين فـإنمـا كـان وجــودُنـا بـهِ »[٢٩] ، فهو يعبِّـرُ عن هذا الشهـودِ الذي نَـظَرَ إلى الموجـوداتِ جميعاً ، ووجدَ أنها « أشباحٌ خاليةٌ على عروشِها خاويةٌ »[٣٠] ، وجد أنها « عَدَمٌ ظاهرٌ » للعَيَـانِ ، وأن الوجـودَ الحقيقيَّ الذاتيَّ هـو للهِ وحده عز وجل . . وحيث أن كـل ما هـو ذاتيٌّ فلا يُفقـدُ أبداً ولا يـزول ، لذلك لا ذاتيَّ لمخلوقٍ أبداً ، وعالمُ المخلوقاتِ هو عالمٌ صفاتيٌّ : الانسـانُ مثلاً حتى وجـودُه هو صفـةٌ تزيـدُ على إنسانيتِـهِ ، وتضافُ إليها زَمَنَ حياتِهِ الدنيا ويحفظُها الخلقُ الجديدُ ، وتزولُ عندما يـأذنُ اللهُ عزَّ وجَلَّ بالموتِ .

يقـولُ ابنُ عربي في التجليـاتِ الإلهيةِ[٣١] : « التـوحيدُ علمٌ ثمَّ حـالٌ ثمَّ علمٌ . . والعلمُ الثاني ، بعـد الحـالِ [هــو] تـوحيـدُ المشـاهـدةِ ، فيـرى [أي صـاحبُ هـذا العلم] الأشيـاءَ من حيثُ الـوحدانيـةِ : فلا يـرى إلا الواحـدَ ، وبتجليهِ في المقـاماتِ تكـونُ الوحداتُ . فالعالمُ كله وحـداتٌ تنضافُ بعضُهـا إلى بعضٍ تُسمى مركبات ، يكونُ لها وجهٌ في هذه الإضافةِ تسمَّى أشكالاً وليس لغير هذا العالِمِ هذا المشهدُ » .

---

(٢٩) المرجع السابق ج ١ ص ٣٦٣ .
(٣٠) المرجع السابق ج ١ ص ٢ .
(٣١) الكتاب التذكاري ص ٢٤٢٠ .

وهكـذا فالعـالَمُ في شهـودِ ابنِ عـربي هـو وحـداتٌ ، هـو حقـائقُ مفردةٌ ، تنضافُ بعضُها إلى بعضٍ تسمَّـى مركباتٌ . واللهُ عزّ وجلَّ وحدَه هو الذي لا إضافةَ تلحقُه بل هو ذاتيٌّ وأحديُّ الذاتِ ، ونحنُ وكـلُ المخلوقاتِ صفـاتيـون لا تـوجـدُ حقيقتُنـا إلا في الـوصفِ ، والاضـافـاتِ ، والنسبِ . ويقـولُ ابنُ عـربي أيضـاً في التجليـاتِ الإلـهية(٣٢) : « فإن الشهودَ والحجابَ وجميعَ الأحكامِ في حقِّـنا ، نسبٌ وإضافاتٌ وأحكامٌ مختلفة، وهو سبحانَهُ أحديُّ الذاتِ ليس فيه سواه ولا في سواه شيءٌ منه » .

فاللهُ عزَّ وجلَّ أحديُّ الذاتِ لا تلحقُهُ إضافةٌ ولا نسبةٌ ولا تركيبٌ ، وعلى العكسِ فإنَّ العالَمَ المخلوقَ لا يـوجدُ على الأحـديةِ أبـداً ، وإنما يوجدُ على هيئةِ أحديةٍ أو ذاتٍ حاملةٍ بالإضافةِ لمجمـوعةٍ منَ الصفاتِ ، منتسبةٍ بالحكمِ الى العديدِ من الحقائِق . .

ولا يهمُنا هنا أن ندرسَ هذا الشهودَ من الوجهةِ الكلاميةِ ، ونقارنُهُ بأعلامِ علمـاءِ الكلامِ السـابقينَ ولا يتسعُ المجـالُ لذلـكَ ، ولكن يهمُنا هنا دارسةُ : العلاقـةِ بين هذا الشهـودِ وبين اللغةِ الجـديدةِ ، لنبيِّنَ أنهُ كان الأساسَ لِلُغةِ ابن عربي الجديدة . . وتتلخصُ النتيجةُ التي وصلنـا إليهـا في هـذه العبـارةِ : كمـا أنّـه في الشهـودِ الكـلُ

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٤٦ .

إضافاتٌ ونسبٌ ، كذلك ستكـونُ لغتُه الجـديدة إضـافاتٍ ونسبـاً ، وهذا ما سيتضحُ في الفقراتِ التاليةِ .

II

التسمية أساس وجود المصطلح

بعدَ أنْ تأكدَ لديْنـا أن الشهودَ هـو بدايـةُ مولـدِ لغةِ آبنِ عـربي ، فلنتتبعْ هذه اللغةَ منذ نشأتِها لنرى الكيفيةَ التي كانت توحـدُ بها في النصِ الشهوديِّ . وحتى نتلمسَ كيفيةَ ولادةِ المصطلحِ في النصِ كان علينا أن نرجعَ إلى النصِ لنتدبرَهُ وخاصةً إلى تلك النصـوصِ التي تروي مشاهداتِهِ . .

فنلاحظ أنَّ ابنَ عربي عندَ روايتِه المشهـدَ يعمدُ إلى التعبيـر في صيغـةِ جملةٍ إسميةٍ إصـطلاحيـةٍ ، بحيثُ أنـهُ لا تكـادُ تخلو روايـةُ لشهودٍ عن مصطلحٍ ينتُج عنها . . يقولُ مثلاً(٣٣) : « . . فإذا ثبتتْ أنوارُ التجلّي وقتين وقريبـاً من ذلك فهي اللوامـعُ ، وهذا لا يكـونُ في التجلّي الذاتي ، وإنما يكونُ في تجلّي المناسباتِ ؛ فإذا تجلَّى في المناسباتِ دامَ بقدرِ ثبوتِ تلك المناسبةِ ، والمنـاسباتُ صغيـرةُ الزمانِ قصيرةُ الثبوتِ . . » .

فـآبن عـربى هنـا عنـدمـا أرادَ أن يُخبـر عن تجـلٍ يكـونُ في المناسباتِ عبَّـرَ عن ذلكَ بجملةٍ اصـطلاحيةٍ أبـدَعَها هي : « تجلي

---

(٣٣) الفتوحات ج ٢ ص ٥٥٧ .

المناسبات » ، في مقابلةِ : « التجلّي الذاتي » ، ولا يهمُنا هنا معنى عبارة « تجلي المناسبات » ، ولكن يهمُّنا أن نتتبَّعَ كيفيةَ تكوِّنها ، ونرى أنها تكوَّنتْ من رغبةِ ابنِ عربيٍ في تسميةِ الأشياءِ بأسماء ، فهو لا يكتفي بأن يرويَ شهودَهُ أو رُؤاهُ بل يجعلُ لكلِ حالةٍ ، ولكلِ صفةٍ ، ولكلِ نسبةٍ : إسماً .

التسميةُ هي أهمُ جزءٍ في التعبيرِ عن المشهدِ ، لأنَّ التسميةَ وسمٌ كالختمِ والطَبْعِ . . والتسميةُ تُوجِدُ إسماً يبقى في الذاكرةِ عَلَامةً على المسمَّى بعد انقضاءِ المشاهدةِ . . التسميةُ توجِدُ عالَماً يبقى بعد غيابِ المسمَّى ؛ تغيبُ الروايةُ التي تتحدثُ عن الشهودِ والمشهدِ ، ويبقى منها وجودٌ مبهمٌ في الذاكرةِ ، على عكس بقاءِ الاسمِ أو المصطلحِ ، فهو بقاءٌ جليٌّ وحيٌّ . .

والكاتبُ صاحبُ الرؤيةِ أو المفكرُ صاحبُ الفلسفةِ يبقى بمفرداتِهِ ومصطلحاتِهِ ، سواءٌ أكانَ قد استمدَّ معرفتَهُ من الكشفِ والشهودِ أو من العقلِ والتفكرِ . . فالبقاءُ للكاتبِ عبرَ المفردِ ، والمفردُ تكريسٌ لوجودِ المفكر ، فلا تغيبُ أقوالُه ومشاهداتُه ، خاصة إن كان من أربابِ الشهودِ كما هو ابنُ عربي - في عالمٍ خياليٍّ قصصيٍّ وأسطوري ، فابنُ عربي نقلَ بالمصطلح مشاهداتِهِ من الأسطورةِ والذاتيةِ إلى التواصل الموضوعي .

وفي كل تواصلٍ وتفاهمٍ وتخاطبٍ بين البشرِ لا بدَّ من

الاسمـاءِ . . لذلـك نقـولُ إنَّ اللغـةَ هي : إسمٌ ، وفي البـدءِ كـان الإسمُ . . وكما نقولُ في الخلقِ إنَّـه في البدء كـان الفعل ، الـذي هو كلمةُ التكـوين أو فعلُ التكـوين ، نقولُ أيضـاً في اللغةِ إنـه في البـدءِ كان الاسم ، فهـو الذي يكـون في بدءِ تكـوينها ووجـودِها . والدليلُ : أنهُ عندما يدخلُ علمٌ جديدٌ أو صناعةٌ جديدةٌ إلى حضارةِ العربِ مثلاً يبدأون بالترجمةِ والتعريبِ . . والتعريبُ ، إذا دققنا فيه النـظرَ ، يهـدفُ إلى تعـريبِ الأسمـاءِ وإلى انتقـاءِ لفظٍ يـدلُ على المسمَّى صفـاتيـاً أو وضعيـاً إصـطلاحيـاً . . فـاللغـةُ الفلسفيـةُ هي مفرداتٌ فلسفيةٌ سواءٌ أترجِمَتْ أو أُبـدِعَتْ ، واللغةُ العلميـةُ كذلـك تـرتكزُ على مفـرداتٍ ومسمياتٍ علميـةٍ سواءٌ اقتبسنـاها أم نحتنـاهـا وهكذا . . وحيث أن التفاهمَ لا يتمُ إلا عبرَ الأسماءِ لـذلك علَّمَ اللهُ تعـالى آدمَ الأسماءَ كلَّهـا . . فـالجنسُ البشـريّ إذنْ في طـاقتِـهِ أن يسمِّيَ كلَ شيءٍ لأن اللهَ عز وجـل علَّم آدمُ الأسماءَ كلَّهـا ، وجعلَهُ في الأرضِ خليفةً .

وهكذا عبرَ فعلِ التسميةِ ، أعـطى ابنُ عربيٍ لنصـوصه الـطابعَ الموضوعيَّ ، ونَقَـلَ النصَّ من مستوى الغيبِ الخيـاليِ إلى مستوى الحضـورِ المعرفي ، لأنَ الإسمَ هـو الشاهـدُ الملموسُ على وجـودِ المسمَّى ، مهمـا كان هـذا المسمى مُغَيَّباً في الغيب . . فـالقاريءُ يشعـرُ بامتـلاكِهِ لشهـودِ ابنِ عربيٍ ، يشعـرُ بمشاركتِـهِ مَعْرفيـاً لهذا الشهـودِ ، عَبْـرَ الاسم الاصـطلاحيِّ الـذي يقـدمُـهُ . . لأن الإسمَ

تُدركُهُ عقولُنا ، ونتوصّل عبرَ تلمُّسِنا للمعنَى إلى المسمَّى فنحصِّلُ وجودَ المسمَّى بعضَ تحصيلٍ ، وإنْ كان هذا التحصيلُ يبقى على مستوى العقلِ ، فالوجودُ العقليُّ هو بعضُ وجود .

وهكذا نشاركُ ابنَ عربيٍ عالمَهُ عبرَ الأسماءِ الاصطلاحيةِ التي أبدَعها . . هو يعيشُه ضمن خبراتِهِ المحسوسةِ ، ونحنُ نتصورُهُ ، نعيدُ تركيبَهُ ، ويَحْضُرُ لدينا ضمنَ خبرةٍ عقليةٍ تركيبيةٍ .

ونتساءَل الآن عن الأسسِ التقنيةِ اللغويةِ التي أبدعتْ لغةَ ابنِ عربيٍ الجديدةَ ، وهذا ما سنحاولُ تلمسَه في الفقرتين التاليتين : تحولاتُ اللفظِ المفرد ، والاضافةُ أساسُ الصيغةِ الجديدةِ .

III

تحولاتُ اللفظ المفرد

على الرغمِ من أنني أعتقدُ جازمةً أنَّ ابنَ عربيٍ لم ينحتْ مفرداتِهِ باختيارٍ اصطلاحيٍ وإنما أُلهِمَها ، كما سبقَ أن أشرتُ في مقدمةِ نشري لكتابِهِ « الإسرا إلى المقامِ الأسرى » حيث بينتُ ان ابن عربي لم يكن ملهَمَ المضمونِ فقط بل هو أيضاً ملهَمُ الكلمةِ . . فابن عربي كما أتصورُهُ ، عاشَ مشاهدتَهُ ، عَاشَهَا حَدَثاً وقولاً ، ونَتَجَ عن هذه المشاهدةِ المفرداتُ الاصطلاحيةُ التي استخدمها ، ربما لم تُنتج كلُّها ، إذ ربما يكونُ قد أُلهِمَ بعضَها وتكوّنَ لديهِ البعضُ الآخرُ بالمُماثَلَةِ . .

على كلِ الأحوال ، وسواءٌ أكانت عباراتُه ومفرداتُه ملهمةً أم منحوتةً من صَخْرِ اللغةِ ، فهي تستحقُ أن نقفَ عندَها دارسينَ لتقنيةِ تكوُّنِها ، والقوانينِ التي تحكمُها ، وخاصةً أنَّها أصبحتْ لغةَ المتصوفةِ جميعاً بعد ابنِ عربي . .

ترتبطُ هذه اللغةُ ارتباطاً وثيقاً بشهودِهِ ، وحيث أن شهودَهُ لهُ وجهانِ ، كذلك لغتُهُ تكوّنت على مرحلتينِ اعتباريتين : نبحثُ في هذه الفقرةِ هنا المرحلة الأولى منها ، على أن نخصصَ الفقرةَ رقم ٤ التالية للمرحلةِ الثانيةِ منها .

شهودُ ابن عربي يُريه أن لا شيءَ ذاتياً وأن لا ذاتَ تستقلُ بوجودِها ، ونتجَ عن هذا الشهودِ أنَّ كلَّ لفظٍ مفردٍ يدلُ على ذات ، وهو في الأصلِ إسمٌ لذات ، تحوّلَ عندَه إلى إسمٍ لصفةٍ أو لحالٍ أو لمرتبةٍ . . ونوضحُ ما نقولُه بالمِثال : « الليلُ » هو مفردٌ يدلُ على إسمٍ لذاتِ الليلِ ، وهي الفترةُ الممتدةُ من غيابِ الشمسِ إلى طلوعِها ، ولكنهُ عند ابنِ عربي يخرجُ عن كونِهِ إسماً لذاتِ الليلِ ليصبحَ إسماً لصفةٍ يستعيرُها ابنُ عربي من الليلِ . وهكذا يحولُ ابنُ عربي كلَّ إسمٍ لذاتٍ جاعلاً منه إسماً لأخصِّ صفاتِ هذه الذاتِ . فالليلُ مثلاً بعدَ أن كانَ دالاً على الوقتِ المعلومِ أصبحَ دالاً على صفتِهِ ، وهي : الغيبُ والإسرار . . ومفرد « النهر » كذلك بعد أن كانَ دالاً على الماءِ الجاري من النبعِ إلى المصبِّ ، أصبحَ دالاً

على صفةٍ ما يُذاقُ ويَجري . . ولفظُ « البيتِ » كذلك بعد أن كان دالاً على حجارةٍ مرصوفةٍ على شكلٍ مدروسٍ أصبحَ دالاً على صفةِ السُكْنَى . . وهكذا كان ابنُ عربيٍ يحوِّلُ كلَّ لفظٍ مفردٍ من دلالتِهِ على الذاتِ إلى دلالتِهِ على صفةٍ أو على مرتبةٍ أو على حالٍ .

وهذا التحولُ لـلإسمِ من الدلالـةِ على الذاتِ الى الـدلالةِ على حقيقةٍ قامتْ في المسمَّـى ، ليس من قبيلِ الرمزِ أو الاشارةِ كما قد يتبادرُ الى ذهنِ الباحثين ، لأنَّ ابنَ عربيٍ لا يُشاهِدُ عالمَ رموزٍ كما يرددون ، ولكنه يُشـاهِدُ عـالماً صفـاتياً ، حيث الإسم لا يـدلُ على المسمى إلا لصفة قامتْ في المسمَّى . . « فالخزانةُ » مثلاً لا دلالـةَ اصطلاحيةً لها على ذاتِ مُسَمَّاها ، بل المسمَّى سُمِيَ بهـذا الإسمِ لصفةٍ مخصوصةٍ ولحقيقةٍ مخصوصةٍ استـوجبتْهُ : فـالخزانـةُ سُمّيتْ خزانةً لخَزْنِهَا ، والبيتُ سُمِيَ بيتاً للمَبِيْتِ فيه ، والانسانُ سُمِيَ انساناً لأنـه بمنزلـةِ إنسـانِ العيْنِ من العيْنِ[٣٤] ، وآدمُ سُميَ آدمَ لأنَّـهُ من أديمِ الأرضِ ، والخليــلُ سُمِيَ خليـلاً لخِلَّـتِــهِ ، وهكـذا الإسمُ استوجَبَهُ المسمَّـى لصفـةٍ فيهِ ، في المسمى وجـدتْ حقيقةُ الإسمِ فأطلقَ ابنُ عربيٍ بالتالي عليهِ الإسم

ولذلك لا يحتفظُ المسمَّى بإسمِهِ ، لا يحتكـرُهُ لذاتِـهِ فقط ، بل يُشـارِكُـهُ فيـهِ كـلُّ مَنْ لـهُ هـذه الصفـةُ ، وكـلُ مَنْ تقـومُ فيـه هـذه

(٣٤) فصوص الحكم ج ١ ص ٥٠ « فص حكمة إلَـهية في كلمة آدمية » .

الحقيقـةُ ، فكلُ أمـرٍ « مسكونٍ من أمـرٍ » ، فهو : « بيتُـه » . وكـلُ « غيبٍ لشيءٍ » فهو : « ليلُه » ، وهكذا . . .

فـاللفظُ خـرجَ من دلالتِــهِ على ذاتِ المسمَّى عنـد ابن عــربي ليُصبحَ دالا على حقيقةٍ قامتْ في المسمّى : هذه الحقيقةُ قد تكون صفةً أو حالاً أو مرتبةً أو علاقةً .

وهذا التحولُ للّفظِ المفردِ فتحَ آفـاقاً لغـويةً واسعـة ، إذ بَدَلَ أن يبقى المفــردُ واحــداً ويــدلَّ على ذاتٍ واحــدة ، يتعــددُ بتعــدّدِ « الحقائقِ » وقيامِها في « الذواتِ » المختلفة . .

فكلمـةُ « نهـرٍ » مثـلاً بـدلَ أن تـظلَ مفـرداً واحـداً كمـا هي في القاموسِ الصوفيِّ قبل ابن عربي ، أو على أكثر تعـديلٍ يستخـدمُها الصوفيُّ أو المفكرُ استخداماً رمزياً ، نـراها تتعـددُ وتتكاثـرُ عند ابن عربي لأنه يُطلقُها على كلِ أمرٍ كـونيٍّ يمكنُ للانسـانِ أن يتذوقَـه ، لأنَّ النهرَ صفتُه الأساسيةُ أنه قابلٌ للشربِ بخلافِ البحرِ المالِح . . فكلُ ما يخضعُ لتذوّقِ الانسانِ من أمورِ الحيـاةِ والآخرةِ يُـطلقُ عليه اسمُ نهر : نهرُ البلوى ـ نهرُ الحياةِ ـ نهـرُ الخمرِ ـ نهـرُ الدنيـا ـ نهرُ القرآنِ ـ نهر اللبنِ ـ نهرُ العسلِ ـ نهرُ الماءِ[٣٥] .

في مقابلِ البحرِ : الذي يستغرق الانسان : بحرُ الأرواحِ ـ بحرُ

(٣٥) را. المعجم الصوفي للمؤلفة ، مادة : نهر .

الخطابِ ـ بحرُ الزمانِ ـ بحرُ الحبِ ـ البحرُ المحيط ـ بحرُ البهتِ ـ بحرُ التلفِ ـ بحرُ الهباتِ ـ بحرُ القرآنِ ـ بحرُ البدايةِ ـ البحرُ الواحدُ ـ البحارُ الأربعةُ ـ بحرُ ذاتِ الذاتِ ـ بحرُ الأزلِ ـ بحرُ الأبدِ ـ البحرُ الأجاجُ ـ بحرُ الحقيقةِ ـ البحرُ اللدنّي ـ بحارُ أرضِ الحقيقة(٣٦)

وفي أكثر الأحيانِ قد يكونُ هذا اللفظُ المفردُ موروثاً ، لم يبدعْهُ شهودُ ابنِ عربي ، ولكنَّ الشهودَ حوَّلَهُ من إسمِ ذاتٍ إلى إسمِ صفةٍ ، أو إلى إسمِ مرتبةٍ ، أو إلى إسمٍ لوظيفةٍ ، أو إلى إسمٍ لدورٍ ، أو إلى إسمِ علاقةٍ . . مثلاً كلُّ « مؤثرٍ » فهو قلمٌ ، أوأبٌ ، أو رجلٌ ، وكلُّ « متأثرٍ » فهو لوحٌ ، أو أمٌّ ، أو أنثى . . . وهكذا خرجتْ هذه الكلماتُ من دلالتِها على ذاتِ القلمِ واللوحِ أو ذاتِ الأبِ والأمِ ، أو ذاتِ الرجلِ والمرأةِ ، الى دلالتِها على صفةِ التأثرِ والتأثيرِ في عالمٍ علائقي . .

وهكذا لو أخذنا الآن كلَّ الألفاظِ المفردةِ التي استخدمَها ابن عربي لوجدْنا أنه يحوّلُ هذا اللفظَ من دلالتِهِ على الذاتِ كذاتٍ ، الى دلالتِهِ على الذاتِ من حيثيةٍ معيّنةٍ ، هي صفةٌ أو حالٌ أو مرتبةٌ أو علاقةٌ أو وظيفةٌ . وهكذا يتحولُ اللفظُ المفردُ ، يتحولُ إسمُ الذاتِ ، إلى إسمِ للذاتِ من حيثيةٍ معيّنةٍ . . **وهذا التحولُ يُغني القاموسَ اللغويَّ إغناءً لا يُمكنُ الإحاطةُ بحدودِه . .**

---

(٣٦) المرجع السابق مادة : بحر .

ولا تقفُ لغـةُ ابنِ عربيٍ عنـدَ حدِّ تحـويلِ اللفظِ المفـردِ ، بل تُدخلُ هذا اللفظَ في سلسلةِ تفاعلاتٍ مُحدثةً فَتحاً لغـوياً جـديداً ، وهو ما تبيّن لي ميدانياً وأثبتـه مفصلاً مفهـرساً في القسم الثـاني من هـذا البحث . وعليـه بنيتُ استنتـاجـاتي التي أعـرضهـا في الفقـرة التالية .

IV

الإضافةُ هي أساسُ الصيغةِ اللغويةِ الجديدةِ

تـرددَتْ كثيـراً في هــذا البحثِ الاشـارةُ إلى لغــةِ ابنِ عـربيٍ الجديدةِ ، والواقعُ انه توجدُ دائماً لغةٌ جديدةٌ من أحدِ طريقينِ :

الطريقُ الأولُ يتلخصُ بإعطاءِ المصطلحِ القديمِ الموروثِ معنىً جديداً ، أو بإعطاءِ الكلمةِ العامةِ معنى خاصاً اصطلاحياً . لذلك كنا نجِدُ الفيلسوفَ أو المفكـرَ الذي يبني رؤيتَـهُ الفكريـةَ على مفرداتٍ موروثةٍ ، يُصدّرُ فلسفتَهُ بتعريفِ مفاهيمِهِ وبيانِ اصـطلاحاتِهـا ، قبلَ البدءِ بشرحِ رؤيتِه ، وذلك حتى لا يُسَاءَ فهمُهُ . فالإسمُ واحدٌ ولكن المسمَّيـات تختلفُ بآختـلافِ الفلسفاتِ . . غيـر أنّ ابن عـربي لم يولّـدْ لغتَهُ بهـذه الطريقـةِ ، وإنما على العكسِ نـراهُ لا يُناقضُ ولا ينقضُ اللغةَ الصوفيةَ السابقةَ ؛ بل يحتفظُ بكلِّ المُسمِّـياتِ والأسماءِ الموروثةِ ويجعلُها مرحلةً من مراحلِ لغتِهِ ، ويضعُها في مرتبتِها في سُلَّـمِ الترقِّـي اللغويِّ والمعرفيِّ .

والطريقُ الثاني هو الذي تَحقَّقَ بوضوحٍ أكبر عند ابنِ عربي ، وهذا الطريقُ ينحصرُ بإعطاءِ كلماتٍ جديدةٍ وبإيجادِ عباراتٍ اصطلاحية يبتدعُها الفيلسوفُ أو المفكرُ أو صاحبُ الرؤيةِ ، ولا تكونُ معروفةً قبلَهُ . . وعلى هذا الطريقِ كانت لغةُ ابنِ عربيٍ الجديدةُ ؛ عباراتٌ مُبدعَةٌ ، وليست فقط عبارةً عن مسمياتٍ جديدةٍ لأسماء قديمةٍ موروثةٍ ، أو أسماءٍ جديدةٍ لمسمياتٍ قديمةٍ بل هي أسماءٌ جديدةٌ وعباراتٌ جديدةٌ لمسمَّياتٍ جديدةٍ .

وقد حقَّقَ ابنُ عربي نُقلةً على المستوى اللغويِّ تماماً كما حققَ نقلةً على مستوى الشهودِ والنظرِ الصوفي . . فكما حَوَّلَ نَظَرَ الصوفيِّ منَ التحديقِ في الأعماقِ إلى مراقبةِ الآفاقِ ، فكذلك حَوَّلَ اللغةَ الصوفيةَ مِنَ الاصطلاحاتِ المبنيةِ على اللفظِ الواحدِ المفردِ ، إلى مصطلحٍ أخذَ شكلَ « العبارة » ، ويحصرُ هذه العبارة تقريباً ثلاثةُ أشكال :

١ ـ الإضافةُ : وهي عبارةٌ تكوّنتْ من لفظينِ أحدُهما يُضافُ إلى الآخر ، أي إسمٍ يُضافُ إلى إسمٍ ، مثلاً : نهر القرآن . . بحر الأرواح . .

٢ ـ النسبةُ : وهي عبارةٌ تكوّنتْ من لفظين أحدُهما يُنسبُ إلى الآخرِ ، مثلاً : وليّ عيسوي . . تجلّ ذاتيٍ .

٣ ـ الوصفُ : وهي عبارةٌ تكوّنتْ من لفظين أحدُهما يصفُ الآخر ،

والوصفُ هنا يُوجدُ عبارةً اصطلاحيةً ، تَنقلُ الاسمَ من دلالتِهِ على مسمًّىً إلى دلالتِهِ على مسمىً آخرَ ، مثلاً في عبارة : « الأرضُ الواسعة » فكلمةُ « واسعة » لا تصفُ الأرضَ ، بل هي عندما أضيفت إلى الأرضِ على صيغةِ الوصفِ نَقلتْ اسمَ الأرضِ من دلالتِهِ على مسمى الأرضِ العامةِ المعروفةِ إلى دلالتِهِ على مسمىً آخر ، هو أرضٌ مخصوصةٌ .

وهكذا صوَّرتْ لغةُ ابنِ عربيٍ شهودَهُ بالكلماتِ . . شهودٌ يرى الوجودَ حقائقَ مفردَةً ، وتُوجدُ مفردةً في عالمٍ ثابتٍ معقولٍ ، ولكنها في عالمِ الوجودِ الحسيِّ لا توجدُ مفردةً أبداً ، وإنما توجدُ مركَّبةً . عالمُ الموجوداتِ هو عالمُ تركيبٍ ، عالمُ إضافاتٍ ونسب وصفاتٍ حيث تتركبُ الحقائقُ المفردةُ مع بعضِها البعضِ لتكوّنَ الموجودات : كلُّ موجودٍ في عالمِ الكونِ يتكوّنُ من مقدمتين على أقلِ تعديلٍ ، إذ يحوي بالإضافةِ إلى ذاتِهِ ـ التي هي حقيقةُ مفردةُ معنويةٌ ، ولا توجدُ على صيغتِها المجردةِ أبداً ـ جملةَ أوصاف . .

فلو أخذنا الانسانَ مثلاً لرأيْنا : أن الحقيقةَ الإنسانيةَ هي حقيقةٌ معنويةٌ مفردةٌ ، ولا توجد منفردةً بمعزلٍ عن أيِّ صفةٍ زائدةٍ إلا عقلياً ومنطقياً ؛ أما في الواقعِ الكونيِّ المحسوسِ فالانسانُ يوجدُ على هيئةِ ذاتٍ حاملةٍ لكلِّ صفاتِها عن طريقِ الإضافةِ . . الإنسانيةُ عبارةٌ عن ذاتِ الانسانِ ، وكلُ صفةٍ تُضافُ إليهِ ، هي حقيقةٌ تقومُ

فيه وتستوجبُ بالتالي اسماً جديداً يُضافُ إلى اسمِ الانسانِ ، السلطانُ مثلاً هو إسمٌ للحقيقةِ الانسانيةِ ولكنه اسمٌ استحقّتْهُ لأمرٍ زائدٍ على الانسانيةِ وهو ، السلطنةُ . . . وهكذا كلُّ أمرٍ زائدٍ على الذاتِ فإنه يستحقُّ اسماً عندَ ابنِ عربي ، لأنَّ كلَّ أمرٍ زائدٍ على الذاتِ هو معنىً يضافُ إلى الذاتِ .

فإبنُ عربيٍ بشهودِهِ يفرّقُ مركّباتِ الطبيعة ، يُحَلِّلُ التراكيبَ إلى بسائطِها المفردةِ ، يرى بسائطَ المركّبِ ويرى التركيبَ ، ويصورُ بلغتِهِ هذا التحليلَ وهذا التركيبَ . . كلُ موجودٍ هو « كلمةٌ » تكوّنتْ من حروفٍ ، وحروفُها هي : الحقائقُ المفردةُ . . ولا يوجدُ الموجودُ ، ويكونُ في الحسِّ إلاَّ مِنْ تركُّبِ الحقائقِ المفردةِ تماماً كما لا توجدُ « الكلمةُ » إلا من تركُّبِ « الحروفِ » . .

وهكذا على صيغةِ التركيبِ سواءٌ بالاضافةِ أم بالنسبةِ أم بالوصفِ تكوَّنتْ لغةُ ابنِ عربيٍ الجديدةُ ، فكلمةُ « نبي » مثلاً ، وكلمةُ « ولي » هما من الكلماتِ والمفرداتِ القديمة ، وابنُ عربي في لغتِهِ الجديدة يجمعُ بينهما بالإضافةِ ، فيقولُ العبارةَ الاصطلاحيةَ التالية : « نبيُ وليُ » . .

فالنبوةُ دائرةٌ والولايةُ دائرةٌ وهما لا يلتقيانِ عندَهُ وعندَ غيرِهِ في الأصلِ أبداً ، ولكنَّ ابن عربي يجعلُ بينهما مناسبةً هي : العلمُ اليقينيُّ ، فإنْ كانت النبوةُ التشريعيةُ المتّبعَةُ لا تلتقي أبداً بالولايةِ

المقلِّدَةِ التابعةِ إلاَّ أنَّ بينَ يقينِ النبيِ وبينَ يقينِ الوليِّ مناسبةٌ حوَّلتْ لفظَ « نبوَّة » من دلالتِهِ على ذاتٍ إلى دلالتِهِ على نعْتٍ يتمثّلُ أعلاهُ في الرسولِ ، وأوسطُهُ في النبيِّ ، وأدناهُ في الوليِّ ، فكما أنَّ هناكَ « نبيٌ رسولٌ » ، وهو النبيُّ الذي أُرسلَ بشريعةٍ إلى غيرِهِ ، كذلك يوجدُ « نبيٌّ وليٌّ » ، يُوحى إليهِ ولكنْ ليسَ بشريعةٍ ، ويُشاهِدُ المَلَكَ عندَ الالقاءِ على حقيقةِ الرسولِ . .(٣٧) .

وهكذا في مرحلَةٍ أولى يحوِّلُ ابنُ عربيٍ معنى اللفظِ المفردِ من دلالتِهِ على ذاتِ المسمَّى الى دلالتِهِ على معنىً أو على حقيقةٍ قامت في المسمَّى ، كالنبوةِ مثلاً ، فإنها لا تدلُّ على ذاتٍ وإنما على معنىً وحقيقةٍ ، ثم في مرحلةٍ ثانيةٍ يضيفُ ابنُ عربيٍ الأسماءَ التي هي أسماءٌ لحقائقَ مفردةٍ إلى بعضِها البعض ، أو يضيفُ الحروفَ [الحرفُ = الحقيقةُ المفردة] إلى بعضِها البعضِ ، مركَّباً منها كلمةً جديدةً هي اسمُ جديدٌ لمسمىً جديد . .

فالإسمُ عندَ ابنِ عربيٍ لهُ دلالتانِ : دلالةٌ على الذاتِ ، ودلالةٌ على أمرٍ زائدٍ على الذاتِ ، وهو ما تُعطيهِ خصوصيةُ ذلك الاسمِ ، فالأسماءُ الإلَهيةُ جميعُها تشتركُ وتتوحَّدُ في دلالتِها على الذاتِ الإلَهيةِ الواحدةِ ، ولكن في الوقتِ نفسِه هذه الأسماءُ أعطتْ

---

(٣٧) الفتوحات ج ١ ص ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

بحقائقها أمراً زائداً على معقوليةِ الذاتِ ، كلُ اسمٍ بحسبِهِ[٣٨] .

ويحلّقُ ابنُ عربيٍ هنا في أسماءِ « العبدِ » ، التي يُعطيها ، فإسمُ « العبدِ » إنْ أُضيفَ إلى إسمٍ إلّهيّ وعلى الرغمِ من أنَّ حقيقةَ العبوديةِ واحدةٌ ، إلا أنّها تتلونٌ بحسبِ إضافتِها إلى الإسمِ الإلّهيِّ الخاصِّ : « فعبدُ الواحدِ » يختلفُ في معناه عن « العبدِ » المضافِ والمنسوبِ الى الجبّارِ أو الغفّارِ أو الرحيمِ . . وتتوالى أسماءُ العبيدِ على عددِ الأسماءِ الإلّهيةِ : عبدُ اللهِ ، عبدُ الحيِّ ، عبدُ الغفور ، عبدُ الصبورِ . . وكلُّ « عبدٍ » يأخذُ مِنْ هذهِ الاضافةِ صفةَ عبوديتِهِ ومعناها بمعنى أنَّ الانسانَ الذي يسمَّى بعبدِ الجبارِ لهُ نصيبٌ مِنْ تجليه تعالى باسمه « الجبارُ » ، كذلكَ عبد اللطيفِ له نصيب من تجليه تعالى باسمه اللطيفُ . . .

وهكذا لا أحديةَ لموجودٍ عند ابنِ عربيٍ ، لذلك جاءتْ تسمياتُهُ ومصطلحاتُهُ على صيغةِ الاضافةِ يُضيفُ إسماً إلى إسمٍ ، وينسبُ إسماً إلى إسمٍ ، ويصفُ إسماً بصفةٍ . . ولا يكادُ يَشذُّ مصطلحٌ جديدٌ استخدمَه ابنُ عربيٍ ، زيادةً على المصطلحاتِ القديمةِ التي ورثها ، عن قاعدةِ الإضافةِ .

---

(٣٨) شرح ابن سودكين على التجليات ، الكتاب التذكاري . ص ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

فعنــدمـا يُــطلقُ ابنُ عـربي مثــلاً على « الإنســانِ » العبــارَة الاصطلاحية « روحُ العالَمِ »[٣٩] ، نلاحظُ على مستوى المعنى أن هذه الاضافةَ ليستْ مجردَ اضافةٍ لغـويةٍ لإسمينِ ، بـل إضافـةٌ تُبرزُ نمطيةَ علاقةٍ بين « العالَمِ » وبين « الانسان » ، فالعالَمُ هو جسدٌ لا ينبضُ الا بـوجودِ الانســانِ ، لأنه بـانتقالِ الانســانِ عن العالمِ في القيامةِ يموتُ العالَمُ ، فالانسانُ إذن هو : « روحُ العالَمِ » .

فالإضافةُ إذن هي الصيغةُ اللغويةُ الهامةُ التي أبدعَها ابنُ عـربيٍ والتي فتحتْ آفاقَ اشتقاقٍ لا محدودةً أمامَ الانســانِ الصوفيِّ للتعبيـرِ عن تجربتِهِ ومشاهداتِهِ . . أقولُ فتحتْ آفـاقَ اشتقاقٍ لا محـدودةً ، وذلك لأسبابٍ أهمُها :

أولاً : إنَّ الاضــافةَ تبـرزُ الجانبَ الحيـوي من جوانبِ الـوجـودِ الكـونيِّ ، وهـو وجـهُ العـلائقِ والنَسَبِ ، وتؤكـدُ على التفـاعـلِ ، فـالإضافـةُ تفاعـلٌ بين المعنيينِ المضافين ، مثـلاً : العلمُ والحيـاةُ والقدرةُ هي معانٍ تُضافُ إلى الانسانِ المخلوقِ الحادثِ كما تُضافُ إلى اللهِ عزَّ وجلَّ ، فاللهُ عزَّ وجلَّ عالِمٌ حيٌّ قادرٌ ، والانسانُ كـذلك عـالمٌ حيٌّ قـادرٌ ، ولكن هـذه الحقـائقَ المعقـولـةَ (التي هي علمٌ الحياةِ والقدرةِ) ، كمـا تَطْبَـعُ مَنْ أُضيفتْ إليه ، كـذلك تـأخذُ من

---

(٣٩) را. المعجم الصوفي ، مادة : « روح العالم » .

الاضـافـةِ صفتَهـا ، فتكـونُ في القـديمِ قـديمــةً ، وفي الحـادثِ حادثةً . . (٤٠) .

فالإضافةُ ليست مجردَ آجتماعِ حقيقتينِ بلْ هيَ تـركيبُ حقيقتينٍ تتآلفانِ ، تتحـدانِ ، تتبادلانِ الصفـاتِ ، فتتلوّنُ حقيقةُ الصفـةِ مثلاً بحقيقةِ الذاتِ ، وتتلونُ حقيقةُ الذاتِ بحقيقـةِ الصفةِ . . فـالانسانُ عندما تحلُّ فيه حقيقـةُ العلْمِ تختلفُ ذاتُه عن الانسـانِ الذي تحـلُّ فيـه حقيقـةُ القـدرةِ . . وحلولُ هـذه الحقــائقِ طبعـاً بنسبٍ حسبَ الطاقةِ .

ثانياً : أن الإضـافةَ بحـدِ ذاتِها هي تجسيـدٌ لمعنىً يعبرُ عنْـهُ ابنُ عربي بهذه الاضـافةِ . . لـذلك لا تتمُ الاضـافةُ عشـوائياً أو مـزاجياً على طريقةِ الشعراءِ دون ضابطٍ مـوضوعيٍّ بـل على العكس ، هذه الاضـافةُ تتمُ على أُسسٍ مـوضـوعيـةٍ ، فـلا تصـحُ إضـافـةٌ إلا بين متناسبين ، سواءٌ أكانت المناسبـةُ هي مناسبـةُ وقتٍ أو مناسبـةُ علمٍ وهكذا . .

وإذا رأينا عندَ ابنِ عربيٍ مصطلحاً جديداً وأردنا أن نعـرفَ معناه فعلينا أن ندرسَ الاضـافةَ ، ونحـاولَ أن نكتشفَ من الاضافـةِ وجهَ المناسبةِ بين المتضايفين ، كما في عبارةِ « روحُ العالم » السالفةِ ، فندرسُ أولاً وجهَ المناسبةِ بين الروحِ والبدنِ ، ثم بين العالَمِ على أنـه بدنٌ ومَنْ يُمكن أن يكـونَ روحاً لـه . . وهكـذا يمكنُ لـلإنسـانِ إن

(٤٠) فصوص الحكم ج ١ ص ٥٢ .

كـان مـطّلعـاً على عـالَـمِ ابن عـربي ، يعيشُ معـه ويـرى الكـونَ بمنظارِهِ : أي يراه عالمَ علاقـاتٍ وعالمَ نسبٍ وإضـافات ، وعـالَمِ صفاتٍ وأحوالٍ وحقـائقَ مفردةٍ تتـركّـبُ . . أقول إذا كـان الانسانُ يعيشُ مع ابن عربي ويرى الكونَ بمنظاره فإنَّـه لا شك يستطيـعُ أن يَحُـلَّ أيَّـة علاقـةٍ يطرحُهـا مصطلحٌ جـديدٌ عنـدَهُ . . ولا يخلو هذا البحثُ عن وجهِ العلاقـةِ بين اللفظيـن المتضـايفين من اللذة ، لذةِ الاكتشافِ لعلاقةٍ أو لمعنىً سترتْهُ العبارةُ وأوضحتْهُ بإشارةٍ .

فكـلُ عبارةٍ هي إشـارةٌ إلى علاقـةٍ يتلمّـسُ القارىءُ معنـاهـا في معرفتِهِ بالمضافِ والمضافِ إليه ، أو بالمنسوبِ والمنسوبِ إليهِ عند ابنِ عربي . . فمثلاً عندما يقولُ ابنُ عربي عبارةَ : « أبو الأرواحِ » ، نتلمّـسُ معنى المضافِ والمضافِ إليه أولاً ، حتى نتوصلَ الى هويّـةِ الذاتِ المشارِ إليها بعبارةِ : « أبو الأرواح » . .

وتقفزُ الى الذهنِ أولاً بالتّـداعي العفويِّ عبـارةُ « أبو الأبدانِ » أو « أبـو الاجسـامِ » حتى لـو لم يقلْهـا ابنُ عـربي ، إلا أن كلـمـةَ « روحٍ » تقـابلُها في أذهـانِنا كلمـةُ « بدنٍ » . . والكـلُ يعلمُ أن أبا أجسامِ الجنسِ البشريِّ هـو آدمُ . . لذلك نحصرُ بحثَنـا عن أبي الأرواحِ في دائرةِ الأنبياءِ ؛ « والأبُ » هذا اللفظُ المفردُ الذي يتحولُ عندَ ابنِ عربي منَ الدلالةِ على ذاتِ الأبِ ، الى الدلالةِ على معنىً يقومُ في ذاتِ الأبِ ـ وقد سبقَ أن توقّـفْنا عندَ تحولاتِ اللفظِ المفردِ

ـ فالأبُ إذنْ عند ابنِ عربي أصبح في تحوّلهِ يعني الأصلَ الفاعلَ ، في مقابلِ « الأمِّ » الأصلِ المنفعلِ . . وأبو الأرواحِ بالتالي هي عبارةٌ تدلُّ على الأصلِ الفاعلِ في التكوينِ الروحي ، وهو « محمدٌ » صلى الله عليه وسلَّمَ ، إذْ لا فاعلَ في تكوينِ روحِ المسلمِ إلا صاحبُ الشريعةِ الذي يتعبَّدُ المُسلِمُ بسنَّتِهِ . . وتتغذَّى روحُهُ وتنمو بمتابعتِهِ .

ثالثاً : إنَّ صيغةَ الإضافةِ فتحتْ آفاقاً لغويةً واسعةً . فإذا كانت كلُّ ذاتٍ في الكائناتِ لا توجدُ بسيطةً وخاليةً من أيِّ معنىً زائدٍ عليها ، فهي إذنْ تستحقُّ إسماً جديداً لكلِّ معنىً يكتشفُهُ الرائيُّ فيها .

فالمشاهدُ ، سواءً أكانَ ابنَ عربي ، أم غيرَهُ ، كلما وجد معنىً في ذات يستطيعُ أن يبدعَ عبارةً اصطلاحيةً جديدةً ، لم يقُلْها قبلَهُ أحدٌ ، ويسمي بها الذاتَ . وهذه العبارةُ تجد معناها في دراسةِ النسبة بين المتضايفينَ . .

وهكذا تتعدد العباراتُ الاصطلاحيةُ على منوالِ لغةِ ابنِ عربي ، إلى ما لا نهايةَ ، لأنَّ كائناتِ الوجود لا نهايةَ لها ولا نهايةَ للمعاني المتركبةِ فيها . . تماماً كما يمكنُ للبشرية بأجمعِها أنْ تركِّبَ ما تريدُهُ من الكلماتِ لتعبِّرَ عن نفسِها ، وكل ما تركِّبُهُ مِن كلام يَستمِدُّ أُصولَهُ من أَحرفٍ لا تزيدُ على ثمانيةٍ وعشرينَ حرفاً ـ في اللغة

العربيةِ طبعاً .

تتركّـبُ الحروفُ فتظهرُ الكلماتُ ، والكاتبُ الذي يركّـبها إنما يفعلُ ذلك لغايةٍ معيّـنةٍ . . كذلك في العباراتِ الاصـطلاحيةِ يمكن لأي راءٍ لمعنىً أن يُبْدِع عبارةً يركّـبها بالإضافةِ بعد أنْ يحوِّل الألفاظَ المفـردةَ على طـريقـةِ ابنِ عـربيٍ أيضـاً . . ولنـا أنْ نتصـوَّرَ كميـةَ العباراتِ التي يمكنُ أن تُصاغَ على هذا الاشتقاقِ الجديدِ . .

وهكذا تتفَلَّـقُ اللغةُ معَ ابنِ عربيٍ وتتفَلَّـقُ إلى ما لا نهايـةَ ، فلا نحيط بقاموسِهِ اللغويِّ . . ويبقَى ما هو أهمَّ مِنْ قـاموسِـهِ اللغويِّ ، إبنُ عـربي بإبـداعِـهِ لصيغـةِ الإضـافـةِ أوجـدَ في اللغـةِ مـا يسمِّيـهِ اللغويونَ : القياسَ . وضعَ قانوناً لغويـاً جديـداً أو بالأحـرى تكلَّـمَ على سجيتِهِ منسجماً مع شهودِهِ ، تمـاماً كمـا تكلَّـمَ عَربُ القبـائلِ على سجيَّتِهم وجـاءَ علماءُ اللغـةِ يحاولـونَ استنباطَ القـوانينِ التي تحكمُ اشتقاقاتِهم اللغويَّـةِ . .

وقـد فعلَ ذلـك علماءُ اللغـةِ ، لأنـهُ لا يمكنُ أن نحصـرَ اللغـةَ باستخدامِ ما وردَ فيهِ سماعٌ فقطْ ، أيِ ما نسمعُهُ وما سمعناهُ من لغةِ العربِ، بمعنى أن نقبل في قاموسِ اللغـةِ العربيـة، بكلِّ مـا تداولَـهُ العربُ ، ونرفضَ كلَّ ما لمْ نسمَعْهُ عنِ القبائلِ العربيةِ ، فالسماعُ لا يحيطُ بغاياتِ الانسانِ وبحاجاتِهِ في ميدانِ التعبيرِ. ولذلكَ فعندما حددَ علماءُ اللغةِ الاشتقاقَ من الثلاثيِّ على صيغـة إسمِ الفاعـلِ وإسمِ

المفعولِ وإسمِ المكانِ وإسم الآلةِ ، أوجدوا قانوناً يمكنُ لكل ناطقٍ بالعربيـةِ أن يعبِّرَ بـه عن غايـاتِه بـآستخدام هـذه الاشتقاقـاتِ ، ولولم تـرِدْ كلمـةٌ من هذه الكلمـاتِ على ألسنـةِ العـربِ ولم تُسمـعْ منهُمْ . . وهكذا تفتَّـحتِ آللّـغةُ العربيةُ وتـوسّـعَتْ إلى ما لا نهـايةَ بـاكتشافِ قانونِ الاشتقاقِ هذا . .

وكذلك نتوخَّى مِنْ هذا العملِ أن يكونَ على مستوى الاكتشافِ للقـانونِ اللغـويِّ الذي يحكمُ لغـةَ ابنِ عربي ، وأنـهُ قـانـونٌ يقبـل التعميمَ ، ومن ثَمَّ يُوجدُ فتحاً لغوياً يمكنُ القياسُ عليهِ ومتابعتُـهُ . . وهذا ما يفسِّرُ كونَ كـلِّ متصوفٍ أتى بعـدَ آبنِ عربي تكلمَ بلغتِـهِ ، وذلك لأنَّ كثرةَ قراءَةِ ابنِ عربيِ تضبطُ الأعمـاقَ ، تمامـاً كما كـانوا يرحلونَ قديماً إلى القبائـلِ لتتعودَ سليقَتُهُمْ اللغـةَ السليمةَ . فـاللغةُ تُكتَسَبُ بالسماعِ والمعاشَرَةِ وهكذا آكتسبَها الصوفيُّ الذي أتى بعدَ ابنِ عربي ، إكتسبها مِنْ مُداوَمَةِ قراءةِ نصوصِ ابنِ عربي .

وأقولُ بوضوحٍ إنَّ ابنَ عربي فتـحَ آفاقَ لغـةٍ جديـدةٍ ، أصبحتْ هذه اللغةُ مِنْ بعدِهِ لغةَ المتصـوِّفَةِ في كُـلِّ زمانٍ ومكـانٍ . . ويمكنُ قياساً عليها أنْ نؤلفَ آلافَ العباراتِ الاصطلاحيةِ ويـظلُّ آبنُ عربي هـو ذلكَ الأستـاذ العظيمُ ، أبـو اللغةِ الصـوفيةِ ، أبـو لغـةِ الكشْفِ والشهودِ ، أبو لغة الإلهامِ ، هذه اللغةُ التي تتكوَّنُ بالإضافةِ ، ولم يَعُدْ الصوفيُّ بعد آبن عربي يقفُ أمامَ شهودِهِ عاجزاً عن التعبيرِ كما

كان موقفُ مَنْ تقدَّمَ مِنَ الصوفيةِ ، إذْ كانَ الـواحدُ منهم يقفُ أمـامَ الحرفِ كمن يقفُ أمامَ سَدٍ ويتأوَّهُ ، ويتوجَّـعُ من عدم قدرةِ الحرفِ على الاحاطَةِ بوجدانِهِ وشهوده . . ولكنْ جاء ابنُ عربيٍ وأوجدَ لغةَ الصـوفيةِ ، تكلَّـمَ بالإضافَةِ ، حلَّلَ المـركَّـبَ وركَّـب المفـرداتِ ، وأوجدَ صيغةً جديدةً أصبَحَتْ هي لغةَ الصوفيةِ دونَ منازعٍ . . وأيُّـما كتاب في التصوفِ ـ بعدَ ابن عربي ـ قلَّـبْنَـا صفحاتِـهِ تفاجِئُنـا كمية الإضافاتِ التي تردُ فيهِ .

فالإضافةُ بعدَ ابنِ عربيٍ هي لغةُ الشهودِ الصوفيِّ دونَ منازعٍ ولا تستطيعُ صيغةٌ غيرَها أنْ تحيطَ بالتعبيرِ الصُّوفـيِّ ولا أن تتمتع بهذه القدرةِ البيانيةِ تجاهَ الرؤْيةِ الصوفيةِ وتجاهَ التجربَةِ الوجـدانيَّـةِ ، لأن طاقةَ الصـوفيِّ على نحتِ مفردٍ جـديدٍ تـظل محدودةً على حين أنَّ طاقَتَهُ على الإضافةِ هي غيرُ محدودةٍ وغير متناهيةٍ .

الخاتمة

يتجلّى وجه ابن عربي قاهراً تنظيراتِنا ، وتنفلتُ أبعادُ هذه الشخصيةِ عن أبصارِنا المحدودةِ ، وعن شهودِنا الذي لم يجتز عوائق المحسوسِ والملموسِ . . وتأتي محاولتُنا لمعرفتِهِ ، في هذا العملِ وفي غيره ، مجردَ علاماتٍ على طريق معرفتِهِ . . هذا الانسان الفذ الذي نَقَلَ الحضورَ الصوفيَّ من حضورٍ للأعماقِ الى حضورٍ للآفاقِ . . ونَقَلَ اللغةَ الصوفيَّةَ من لغةٍ وجدانيةٍ الى لغةٍ وجوديَّة ، وحقَّقَ فتحاً لغوياً حين حَوَّل اللفظ المفرد من دلالتِهِ على الذاتِ الى دلالتِهِ على معنىً يقومُ في الذات . ثم استعارَ هذا المعنى ، وبالتركيبِ والإضافةِ كانت تتفلَّقُ معه أسماءٌ جديدة لمسمَّياتٍ جديدةٍ . .

ويبقى أن نشيرَ إلى قضيةٍ هامة ، وهي أنّه عندَ ابنِ عربيٍ ترتبطُ الرؤيةُ الكونيةُ بالمشاهدةِ والتجربةِ . ابنُ عربي هو صاحبُ رؤيةٍ ـ

بـالعين لا بـالعقـلِ ـ نتجت عن خبـرةٍ وتجـربـةٍ . ولكن مـاذا حدثَ بعدَ ابنِ عربي ؟ لقد تـرك لنا ابن عـربي آلافَ الصفحاتِ ، هذه الصفحات كانت نقطةَ الانطلاقِ لِمَنْ أتى بعدَهُ من المتصوِّفة ، فقد باشر المتصوفةُ بعدَهُ تجربةً عقليةً وجدَتْ أصولَها في رؤيـةِ ابنِ عربيٍ الكشفيةِ ؛ ونتج عن هذه التجربةِ العقليةِ انحرافانِ :

اذ تحولَ ابنُ عربيٍ على أيدي أصحابِ التجربةِ العقليـةِ والنظرِ الفكريِّ الى فيلسوفٍ صاحبِ رؤيةٍ عقليةٍ بعد أنْ كان صوفياً صاحبَ رؤيةٍ عينيَّـةٍ . .

ومن ناحية ثانية سَجَنَ الفكرُ الصوفي نفسه خلفَ قضبانِ كلماتِ ابن عـربي ، توسَّـدَ رنينَ حـروفِها وانـزلقَ في سباتٍ عميق مـولّـداً أجيالاً من المقلّـدينَ أو المتفلسفينَ أو الشعراءِ . . ولم يَعُدْ الصوفيُّ يَلِدُ صوفياً . . وتحوّلت سلسلةُ الرجالِ الصوفيةِ إلى كتبٍ تدرَّسُ ، وأقوالٍ تُشرَحُ وتُحفظُ .

فهرس الشواهد

(وهو يشكل المرتكز المادي الميداني لهذا البحث) .

كيفية ترتيب المصطلحات
في هذا الفهرس

١ ـ تم ترتيب المصطلحات المستقاة من أعمال الشيخ محي الدين بن عربي في هذا الفهرس بحسب الحروف الهجائية : أ ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح . . .

٢ ـ عوملت الكلمات المعرفة بأل وكأن الألف واللام أصلان في الكلمة . وهذا يعني ورود جميع المصطلحات المعرفة بأل تحت حرف الألف .

وبالطبع ، يراعى موقع الكلمة بحسب ما يقتضيه تسلسل الحروف الثانية والثالثة في خانة الألف نفسها .

مثال : يرد مصطلح **الباطن الظاهر** تحت حرف الألف وليس تحت حرف الباء . وتبعاً لتسلسل الحرف الثاني يرد هذا المصطلح نفسه بعد مصطلح **اكسير العارفين** لأن الكاف تسبق اللام .

وبموجب ذلك نجد الترتيب الآتي : **أعلام الحق ـ أفعال الله ـ اكسير العارفين ـ الباطن الظاهر ـ باطن الخلق ـ تاج الملك** وهكذا . .

٣ ـ يعتبر « لا » حرفاً واحداً يرد بعد الياء . لذلك نجد مصطلح

« الإنسان الكامل » في خانة الألف قياساً على ما سبقت الإشارة إليه في الملاحظة رقم ٢ .

غير أن هذا المصطلح يرد تالياً لمصطلح « اليوم الكبير » لاعتبار حرف « لا » متأخراً عن حرف الياء .

ولمزيد من الوضوح نقدم هذه الأمثلة : أئمة الأسماء ـ أبناء الرحمة ـ أدب الحق ـ أسماء الأحوال ـ اكسير العارفين ـ الباطن الظاهر ـ التجلي المعنوي ـ الجوهر الكل ـ القرآن الكبير ـ الكامل الأكمل ـ اليوم الكبير ـ الإنسان الكامل ـ باطن الخلق ـ تاج الملك ـ ثبوت التلوين ـ جنة الفردوس ـ حال الهي . . وهكذا حتى يوم ذي المعارج .

ـ أ ـ

البحر المحيط : عنقاء مغرب ص ٦٧ ؛ مشاهد الأسرار القدسية ص ٥٧ .
البرزخ الثاني : الأجوبة عن الإنسان الكامل ص ٢٢٠ .
البرزخ الجامع : الفصوص ج ٢ ص ٣٢٢ ؛ الكنز العظيم ص ١٥٤ .
البرزخ الأعلى : الفتوحات ج ٣ ص ٤٦ .
البرزخ الأول : الأجوبة عن الإنسان الكامل ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .
البرنامج الأكمل : الفتوحات ج ٤ ص ٦١ .
البساط الإلهي : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٣ .
البصير الباري : الفتوحات ج ٢ ص ٤٢٥ .
البلد الأمين : الإتحاد الكوني ص ١٤١ .
البيت العتيق : الفتوحات ج ٢ ص ٢٢٦ ؛ ج ٤ ص ١٠٩ .
البيت المعمور : الفتوحات ج ٢ ص ١٧١ ، ٤٤٣ ؛ ج ٣ ص ٤٣٨ ، ٥٢٦ ؛ ج ٤ ص ٣٢٨ .
البيت الأعلى : الإنسان الكلي ص ٢ ؛ عقلة ص ٤٣ .
البيت الإلهي : الأشواق ص ١٥٠ .
التجلي الخاص : الفتوحات ج ٢ ص ٦٥١ ؛ ج ٣ ص ٣٠ ، ١٧٦ .
التجلي الدائم : الفتوحات ج ٢ ص ١١١ ؛ ج ٤ ص ١٥ .
التجلي الذاتي : الفتوحات ج ١ ص ٩١ ، الفصوص ج ١ ص ٦١ ؛ إنشاء الدوائر ص ٣٥ ؛ كتاب المسائل ص ٧ .
التجلي الرباني : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٩ .
التجلي الصفاتي : الفتوحات ج ١ ص ٩٩ .
التجلي الصمداني : الفتوحات ج ٤ ص ٢٩٥ .
التجلي الصوري : الفتوحات ج ٤ ص ١٩٢ ؛ الفصوص ج ١ ص ٨٥ .

ص ٣٢٠ ، ٣٢٨ ؛ مطلع فصوص الكلم ص ٢٤ ؛ روح القدس ص ١٤٠ .

الحكم الإلهي : مواقع النجوم ص ٦٧ .

الحكمة الباطنة : الفصوص ج ٢ ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

الحكمة الإلهية : الفتوحات ج ٤ ص ٢٥٩ .

الحكيم المطلق : الفتوحات ج ٢ ص ٢٦٧ .

الحواس الروحانية : مطلع فصوص الكلم ص ٢٢ .

الحي المايت : الفتوحات ج ٤ ص ٣٩٦ .

الحياة الحيوانية : الفتوحات ج ٣ ص ٣٤٦ .

الحياة الدنيا : الفتوحات ج ٤ ص ١١٦ ، ١٨٩ ٣٩٦ .

الحياة السارية : الفتوحات ج ٣ ص ٢٥٨ ، ٢٦٤ ؛ روح القدس ص ١٤٧ .

الخاطر الثاني : الفتوحات ج ٣ ص ٩٧ ؛ رسالة لا يعوّل ص ١ .

الخاطر الأول : الفتوحات ج ٣ ص ٩٧ ؛ ج ٤ ص ١٥٢ ، ٣٦٣ ؛ روح القدس ص ٩٤ ؛ التجليات ص ٢٥ .

الختم الخاص : الفتوحات ج ١ ص ١٨٥ ؛ ج ٤ ص ٤٤٢ .

الختم العام : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٠ ؛ ج ٤ ص ٧٥ ، ٧٦ .

الختم المحمدي : الفتوحات ج ٢ ص ٤١ .

الخزائن الإلهية : الفتوحات ج ٣ ص ١٩٣ .

الخزانة العامة : الفتوحات ج ٣ ص ٣٩٧ .

الخزانة الإنسانية : الفتوحات ج ٣ ص ٣٩ .

الخطاب الإلهي : الفتوحات ج ٣ ص ٣٣٢ .

الخطاب الإلهي العام : الفتوحات ج ٤ ص ٢٠٤ .

الخطاب الإلهي بواسطة الرسول : الفتوحات ج ٣ ص ٣٣٢ .

الطبيعة العظمى : الفتوحات ج ٣ ص ٤٢٠ .
الطبيعة العنصرية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٧٣ .
الطبيعة الكلية : الفصوص ج ١ ص ٤٩ ؛ ج ٢ ص ١٩٤ ؛ الأجوبة عن الإنسان الكامل ص ٢١٧ .
الطريق الأقوم : الفتوحات ج ٢ ص ٣٨٠ ؛ ج ٤ ص ٣٣٧ ، ٣٦٤ ، ٣٧٧ .
الطريق الأمم : مطلع فصوص الكلم ص ٢ ؛ إشارات القرآن ص ٦٤ .
الطلسم الأعظم : بلغة الغواص ص ٨٩ ، ٩٣ .
الطور الأيمن : روح القدس ص ١٢٩ .
الطيور الأربعة : الإنسان الكلي ص ١٤٠ .
الظالم لنفسه : الفتوحات ج ٤ ص ١٩٣ .
الظل الممدود : الفتوحات ج ٣ ص ٢٨٢ .
الظل الأول : الفصوص ج ٢ ص ١١٠ .
الظلمة الوجودية : الفتوحات ج ٤ ص ٣٩ .
العارف التام المعرفة : الفصوص ج ١ ص ١٢٩ .
العارف المكمل المعرفة : الفتوحات ج ٤ ص ١١٣ .
العالم الخارج : الفتوحات ج ٣ ص ٤١٧ .
العالم الصغير : الفتوحات ج ٢ ص ١٢٤ ، ١٥٠ ؛ ج ٣ ص ١١ .
العالم العلوي : الفتوحات ج ٣ ص ٢٦٠ .
العالم الكبير : الفتوحات ج ١ ص ١٥٢ ؛ ج ٢ ص ٦٧ ؛ الفصوص ج ٢ ص ٢٩٧ ؛ مرآة المعاني ص ٤٢ .
العالم المثالي : مطلع فصوص الكلم ص ١٩ ، ٢٠ .
العالم المهيم : الفتوحات ج ٢ ص ٢٥٠ .
العالم الأسفل : الفتوحات ج ٣ ص ٢٦٠ .
العالم الأصغر : الفتوحات ج ١ ص ١١٨ ؛ من أين استقى ص ٢٧ .

العلم المولد : الفصوص ج ٣ ص ٣١٣ .
العلو الإضافي : الفصوص ج ٢ ص ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ .
العليم الجاهل : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨٠ .
العناية الخاصة : الفتوحات ج ٣ ص ٤٦٠ .
العناية العامة : الفتوحات ج ٣ ص ٤٦٠ .
العناية الأزلية : بلغة الغواص ص ٢٠ .
العنصر الكلي : عقلة ص ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ .
العنصر الأعظم : الفتوحات ج ١ ص ١٣٣ ، ١٤٠ ؛ عقلة ص ٤١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٧ ، ٧١ ؛ الإنسان الكلي ٣ ، ٤ .
العهد الخالص : الفتوحات ج ٤ ص ٥٧ .
العهد الإلهي : الفتوحات ج ٣ ص ٤٧٣ .
العوارض الإمكانية : الفتوحات ج ٣ ص ٤٥٢ .
العوالم الأربع : الفتوحات ج ١ ص ١٢٠ .
العين الثابتة : الفتوحات ج ٢ ص ٤٠٢ ؛ ج ٣ ص ٣٩٦ ؛ ج ٤ ص ٨٦ ؛ الفصوص ج ١ ص ١٧٨ ؛ ج ٢ ص ١٦٤ .
العين الثبوتية : الفتوحات ج ٤ ص ٢١٠ .
العين الطبيعية : الفصوص ج ١ ص ٧٨ .
العين المخلوقة : الفتوحات ج ٤ ص ٣٠ .
العين المقصودة : الفتوحات ج ٢ ص ٦٠٣ ؛ ج ٣ ص ٤١٧ .
العين الموجودة : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٤ ؛ الفصوص ج ١ ص ٦١ .
العين الواحد : الفتوحات ج ٢ ص ٦٠٨ ؛ ج ٣ ص ٤٦٥ ؛ الفصوص ج ١ ص ٧٨ ، ١٨٤ ، ١٨٨ ؛ ج ٢ ص ٥٩ .
العين الوجودية : الفتوحات ج ٣ ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٤٠٤ ، ٥٤٧ .
العيون الكثيرة : الفصوص ج ٢ ص ٥٩ .

القاء الشيطان : وسائل السائل ص ٢٩ .
القاء الملك : وسائل السائل ص ٢٩ .
القبضة البيضاء : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦١ .
القبضة الجامعة : الفتوحات ج ٤ ص ١٢٩ .
القرآن الكبير : الفتوحات ج ٤ ص ١٦٧ .
القرآن المطلق : الفتوحات ج ٤ ص ٣٩٩ .
القرآن المقيد : الفتوحات ج ٤ ص ٣٩٩ .
القربان الأكرم : بلغة الغواص ص ٨٩ .
القسمة الأزلية : الأجوبة اللايقة ص ٤ .
القطب المحمدي : الفتوحات ج ٣ ص ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ .
القطب الواحد : الفتوحات ج ١ ص ١٥١ .
القطب الأقطاب : رسالة الأقطاب ص ١١٧ ، ١١٨ .
القلم الأعلى : الفتوحات ج ٢ ص ٩٥ ، ٢٥٠ ، ٣٩٤ ؛ ج ٣ ص ٦٢ ؛ ج ٤ ص ٢٨٧ .
القلم الإلهي : الفتوحات ج ٣ ص ٤٤٤ .
القوة الذاكرة : الفتوحات ج ١ ص ٩٥ .
القول الثبوتي : الفتوحات ج ٤ ص ٨١ .
القيامة الصغرى : الفتوحات ج ٣ ص ٣٨٩ ؛ ج ٤ ص ٣٥٢ ؛ التجليات ص ٦ .
القيامة الكبرى : الفتوحات ج ٣ ص ٣٨٩ ؛ ج ٤ ص ٩٩ .
الكاتب المطلق : المقصد الأتم في الإشارات ص ١٥٦ .
الكامل الأكمل : الفتوحات ج ٤ ص ٤٠٥ .
الكبريت الأحمر : مجموع الرسائل ص ٢ .
الكتاب الجامع : الفتوحات ج ٢ ص ٦٧ ؛ عنقاء مغرب ص ٤٢ ؛ مواقع النجوم ص ٨٧ ، ٨٨ .

المجموع : الفتوحات ج ٤ ص ٦١ .
المحبة الإلهية : الفتوحات ج ٤ ص ٤٥٠ .
المحبة العظمى : الفتوحات ج ٤ ص ٤٤٩ .
المحجة البيضاء : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٦ .
المحمدي الوارث : الفتوحات ج ٤ ص ١١٦ .
المختصر الشريف : الإنسان الكلي ص ٢ ؛ مواقع النجوم ص ٧٢ .
المختصر الوجيز : الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٧ .
المدينة الفاضلة : الفتوحات ج ٤ ص ٣٩٨ .
المريد المكين : الفتوحات ج ٤ ص ٣٧٧ .
المستوى الأعلى : مواقع النجوم ص ٥ .
المسلك السيال : الفتوحات ج ٣ ص ٥٥٠ .
المشاهد الذاتية : الفتوحات ج ٢ ص ٩٨ .
المشاهدة الذاتية : الفتوحات ج ١ ص ٥٧ .
المشهد الذاتي : الأشواق ص ٦٦ .
المصحف الكبير : الفتوحات ج ١ ص ١٠١ .
المطول البسيط : الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٧ .
المعبود الحقيقي : الفتوحات ج ٤ ص ٢٦٠ .
المعروف المعرفة : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٧ .
المعلوم العلم : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٧ .
المغفور له : الفتوحات ج ٤ ص ٢١٥ .
المفاتح الأول : الفتوحات ج ١ ص ٩٩ ؛ ج ٣ ص ٢٧٩ ؛ الفصوص ج ١ ص ١٣٣ ؛ شرح مشكلات الفتوحات الميكة ص ٦ ؛ علم الحقائق ص ٥ ؛ إشارات القرآن ص ٥٦ ؛ مفتاح الغيب ص ٧٦ .
المفعول التكويني : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .
المفعول الصناعي : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .

المفعول الطبيعي : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .
المفعول الإبداعي : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .
المفعول الإنبعاثي : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .
المقام المحمدي : الفتوحات ج ١ ص ٣ ؛ الأشواق ص ٧ .
المقام المحمود : الفتوحات ج ٤ ص ٢٩ .
المقام الأخضر : الفتوحات ج ٤ ص ٣٥٤ .
المقام الأدنى : الفتوحات ج ٤ ص ٣٥٩ .
الملك الأكبر : الفتوحات ج ١ ص ١١٩ .
الملآئكة المهيمون : الفتوحات ج ١ ص ١٤٨ .
الملأ الأعلى : الفتوحات ج ١ ص ٤ ؛ ج ٤ ص ١٩٨
الفتوحات ج ٢ ص ٤٨ ؛ ج ٣ ص ٢٦ ، ٥٣٧ .
الملأ الأوسط : الفتوحات ج ٤ ص ١٩٨ .
الملأ الأسفل : الفتوحات ج ٣ ص ٥٣٧ .
الملأ الأنزل : الفتوحات ج ٤ ص ١٦٠ .
الملائكة الكتاب : الفتوحات ج ٤ ص ٢٤ .
الملامية من أهل الأسرار : الفتوحات ج ٢ ص ٢٢٣ .
الملامية من أهل الأنوار : الفتوحات ج ٢ ص ٢٢٣ .
الممد الأول : عنقاء مغرب ص ٥١ .
المنازلة الأصلية : الفتوحات ج ٣ ص ٥٢٥ .
المنزل الأقرب المعنوي : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٤ .
الموت الأكبر : الفتوحات ج ٤ ص ٩٩ .
الموت المعنوي : كتاب الهو ص ١٩٧ .
الموت الأبيض : الفتوحات ج ١ ص ٢٥٨ ؛ ج ٢ ص ١٨٧ ؛ ج ٤ ص ٣٥٢ .

النكاح الغيبي : الفتوحات ج ٢ ص ٦٥٦ .
النكاح المعنوي : روح القدس ص ٦٢ ؛ أيام الشأن ص ٧ .
النكاح الإلهي : الفتوحات ج ٣ ص ٥١٦ .
النكاح الأول : علم الحقائق ص ٣ .
النهر الكبير : الفتوحات ج ٢ ص ٢٧٩ .
النهر الأعظم : إيضاح السهل الممتنع ص ١٤١ .
النور الحقيقي : تأويلات القرآن القيصري ص ١٦٥ .
النور الذاتي : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٣ ؛ مواقع النجوم ص ٣٢ .
النور الشيبي : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨٢ .
النور العظيم : الفتوحات ج ٢ ص ٤٨٨ .
النور المجعول : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٣ .
النور المحمدي : الفصوص ج ٢ ص ٣١٩ .
النور الممتزج : الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٤ .
النور المولد الزماني : الفتوحات ج ٢ ص ٥٧٥ .
النور الأخضر : الفتوحات ج ٢ ص ٩٠ .
النور الأصلي : الفتوحات ج ٢ ص ٥٧٥ .
النور الأعظم : الفتوحات ج ٢ ص ٤٥٤ ؛ ٤٨٨ .
النيابة عن الله : الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٦ .
إله المعتقدات : الفتوحات ج ٤ ص ٢١٢ .
إله الأسماء : تاج الرسائل : الفتوحات ص ٢٩ .
الهاجس السببي : الفتوحات ج ١ ص ٣٣ .
الهادي الكوني : الفتوحات ج ٣ ص ٤٩٨ .
الهباء الصناعي : الفتوحات ج ٢ ص ٤٣٣ .
الهباء الطبيعي : الفتوحات ج ٢ ص ٤٣٣ .
الهدى التوفيقي : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٤ .

الهدى الثباتي : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٤ .
الهوية الأحدية : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨ .
إلهي المشهد : الفتوحات ج ٤ ص ٧٣ .
الهيولي الكل : الفتوحات ج ٢ ص ٢٣٩ ؛ ج ٣ ص ٥٤٨ .
الهيولي الكلية : مطلع فصوص الكلم ص ١٥ .
الواجب الكوني : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٠ .
الواجب الإلهي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٠ .
الواحد العدد : الفتوحات ج ٣ ص ٤٥١ .
الواحد الكثير : الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٣ ، ٣٨٠ ، ٣٩١ ، ج ٣ ص ٣٢٥ ، ٤٢٠ ، ٤٥١ ، ٤٨٥ ؛ ج ٤ ص ٥٥ ، ٣٩٨ ، ٤١٤ .
الواحد الأحد : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٠ ؛ ج ٤ ص ٥٥ .
الواحد الأول : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٠ .
الوارث الفرد : الفتوحات ج ٤ ص ١٧٩ .
الوارث الكامل : الفتوحات ج ٣ ص ٤١٤ .
الوارث المحسوس : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠١ .
الوارث المحمدي : الفتوحات ج ٣ ص ٣٤٨ ؛ شق الجيوب ص ٢٨ .
الوارث المكمل : الفتوحات ج ٣ ص ٣٤٩ .
الوارث الناقص : الفتوحات ج ٣ ص ٤١٤ .
الوارد الروحاني : الفتوحات ج ١ ص ٢١١ .
الوارد الطبيعي : الفتوحات ج ١ ص ٢١١ .
الوارد الإلهي : الفتوحات ج ١ ص ٢١١ .
الواعظ الصامت : الفتوحات ج ٤ ص ٣٨٧ .
الواعظ الناطق : الفتوحات ج ٤ ص ٣٨٧ .
الوجه الخاص : الفتوحات ج ١ ص ١٧٨ ، ٢٠١ ؛ ج ٢ ص ٢٧٤ ،

- ب -

ـ ت ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

ـ د ـ

ـ ذ ـ

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

ـ ط ـ

ـ ظ ـ

- ع -

- غ -

ـ ف ـ

- ق -

- ك -

ل

- م -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

- و -

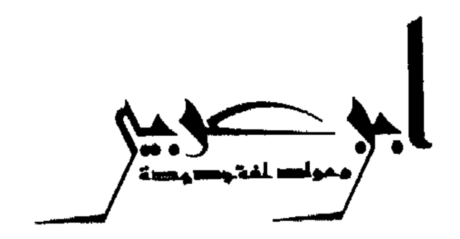
- ي -

يوم الدنيا : الفتوحات ج ٤ ص ٢٦٢ .
يوم الرب : الفتوحات ج ٢ ص ٨٢ .
يوم المعارج : الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٤ .
يوم الأبد : الفتوحات ج ٤ ص ١٠ ، ١١ .
يوم الآخرة : الفتوحات ج ٤ ص ٢٦٢ .
يوم ذي المعارج : الفتوحات ج ٢ ص ٨٢ .

فهـــرس

الموضوع | الصفحة

٣٦٣/ ١/ ١٩٩١



استهلت د. سعاد الحكيم مسيرة البحث في العلوم الصوفية بعملها الضخم « المعجم الصوفي » . وقد أتاح لها هذا التوغل في العالم الفكري اللغوي للمتصوفة ، وبالأخص عالم محيي الدين بن عربي ، أن تمضي أشواطاً أبعد . وها هي في كتابها الجديد « ابن عربي ومولد لغة جديدة » تقوم بدراسة ميدانية استقصائية لمفردات الشيخ الأكبر ، وتبحث آلية توليد المصطلحات لديه ، وتهتدي الى حركية فكره اللغوي والقانون الذي يربط توليد هذه المصطلحات بتصوّره للعالم .

وقد بيَّنت المؤلفة في هذا الكتاب أن ابن عربي نقل الحضور الصوفي من حضورٍ للأعماق الى لغة وجودية ، وحقق فتحاً لغوياً حين حوَّل اللفظ المفرد من دلالته على الذات الى دلالته على معنى يقوم في الذات . ثم استعار هذا المعنى وبالتركيب والإِضافة كانت تتفلّق معه اسماء جديدة لمسميات جديدة مؤلِّفة لغة جديدة . . .

دندرة للطباعة والنشر

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع